行政院體育委員會委託研究案

《台灣原住民的傳統體育研究－以卑南、阿美族為對象》

期末報告

研究主持人：孫大川

協同主持人：趙綺芳

專任研究助理：張哲民

報告單位：中華民國台灣原住民族文化發展協會

報 告 人：孫 大 川

中華民國九十二年十月

目　錄

台灣原住民的傳統體育研究
—以阿美族、卑南族為對象

第一章　導論：傳統體育與體育文化

無論在東方或西方，**「體育」**的原始涵意都是相當豐富且深刻的，它不只觸及到人的肉體存在，也觸及到人的身心結構。**「身體」**的**「養育」**，不單屬血氣存養的生理範疇，它其實是**「五倫之教」**的基石，關涉到人複雜的的社會與文化建構。不僅如此，傳統文化對人的身體想像，往往與萬物通轉、和宇宙同構；如果說人是小宇宙，那麼其實即是整體大宇宙具體而微的呈現。

一、近代體育觀念與定義的發展

中文的**「體育」**一詞，乃來自日本；而日本的體育概念，則是約在 1870 年左右由歐美引進，簡言之，目前本地所使用的**「體育」**一詞，是近代西方社會的產物。研究近代體育概念之形成，學者往往溯及 17 世紀的英國哲學家洛克（John Lock，1632-1704）與 18 世紀法國哲學家盧騷（Jean Jacques Rousseau，1712-1778）。洛克在其《教育雜感》（*Some Thoughts Concerning Education*）中，以**「體育」**一章首揭**「健全精神寄寓於健全身體」**（*Meus Sana in Corpore Sano*）的精神。他目睹當時兒童的身體被嚴密的禮法禁錮，乃倡議自然鍛鍊法，認為身體若任其自由發展，必趨於健康。洛克的體育概念，比較接近今日的養身觀，然而他對身體的自然主義觀點，後來受到盧騷的發揚。盧騷在其小說《愛彌兒》開章明義道出教育的目的就是發揚人類善的本性。小說主角愛彌兒從小就浸淫於自然的身體訓練環境中，練習跳躍、攀登與平恆動作，及長則接觸百工之技，不以勞動為恥，因此身體強健，而能**「服從精神之命令」**。這兩位思想家，雖然從未能在實踐的層面落實自然主義的身體教育觀念，但是他們洞察了整合身心健康的體育觀，在激發歐洲近代體育的發展，有不可磨滅的貢獻；也將希臘化時代以來，以體育作為軍事訓練的狹義目的，轉成普遍化的社會教育管道。

有關近代「**體育**」一詞的概念與定義，許義雄（1998）曾為文詳述其中、外文意涵的起源與沿革；曾瑞成（1998）則整理中文中體育的定義，包含「**體育是透過各種身體活動的一種教育方式**」（C. Cowell and W. I. France）；「**以大肌肉活動為中心，使身體與心智均衡發展的教育形式，與生活不可分離，是利用身體活動作為中心的一種整個機體的教育，以培養堅強的體力、果敢的精神和自衛的技能**」（吳文忠）；「**是目的化和經過選擇的身體活動；是透過身體活動的教育形式**」（許義雄）；「**透過具有教育性質的身體活動，以學校體育為基礎，全民體育為核心，藉以培養身心健全的個人教育形式**」（曾瑞成）等等。（曾瑞成 1998：66）

上述的定義，並未能反映一件事實：人類雖然在生物學分類上為同一物種，但是不同的人群，對身體的看法、乃至身體如何成為教育的管道或目的，互有差異。此外，學校體育的形式，也流於以偏蓋全，畢竟學校是興起於近代的社會制度，而人類自有存在以來，各式各樣的的體育活動便已存在。**體育的概念與制度之演進，也說明了以身體為中心的教育，會隨著時（歷史）、空（文化）條件而有所改變。這樣的觀點，已成為「傳統體育」的研究基礎。**

二、 「傳統體育」的意涵

有關「**傳統體育**」的定義與內涵，在本地學者間也存在著差異。例如，李景崇引用譚華（1991）的分類，將民族傳統體育活動分為五類：一、與民族起源有關的活動；二、與種族繁衍有關的活動；三、與生產勞動有關的活動；四、反映種族再生或復興的活動；五、帶有軍事意義的身體活動。其中前三種稱為部族體育，構成了「**民族體育在其原始發展階段的主體**」；後兩類身體活動出於人們有意無意的編創，稱為「**民族體育的次生型態**」。李景崇則認為，南勢阿美族豐年祭屬於第一類與民族起源有關的活動。（1994：100）

另一個與「**傳統體育**」相關的概念即「**鄉土體育**」。李景崇引申吳騰達的論點（1994），認為「**鄉土體育**」泛指「**具有地方風情、風俗習慣、歷史淵源等特色，或因各項民俗祭典而產生的體育活動或表演行為而言。其所提供的活動，必須是經過選擇組織而合乎教育要求的。故鄉土體育具有每一個國家、每一地區、每一種族的特色。**」（李景崇 1995：98）

上述的兩種定義，乃是以活動取向的類型學定義。對於傳統體育可能的形式與內涵卻難以掌握，分類的項目本身也有難以區辯之處。例如，豐年祭的身體活動與種族繁衍、再生、軍事都有關係，單一的分類範疇不能完整地呈現這類的傳統體育活動可能具有的多元功能與形式。亦即，一種超越類型學的定義，對於研究傳統體育的內涵十分必要。

中國大陸自 1990 年代中期以來，亦興起對少數民族傳統體育的重視，學者們認為少數民族傳統體育與**「民族傳統體育」**或是**「少數民族體育」**義涵並不相同。前者可能包含漢族的傳統體育，如武術、氣功等等；後者則可能涵括了從西方引入而在少數民族地區施行的體育。相關的學者乃提出了一個更為精確的語辭：**「少數民族傳統體育」**，用來指稱中國境內漢族之外 55 個少數民族的傳統體育。對其形成，學者們提出幾點看法：

1. 少數民族傳統體育是各少數民族世代相傳，具有民族特色的各種體育活動的總稱。
2. 少數民族傳統體育是在古代體育的基礎上延續下來的，因此少數傳統體育是指近代體育傳入前，我國各民族就已經有的體育活動。
3. 凡是在一些民族地區仍在流傳的具有民族特色的體育活動（包括自娛活動）都屬於民族傳統體育範圍

劉德瓊等人並提出**「少數民族傳統體育」**有以下特點：

1. 地域性：各民族受到地理環境影響形成各具特色的體育項目。
2. 民族性：少數民族傳統體育項目會反映歷史、宗教、經濟、心理素質、道德和價值觀的差異。
3. 傳統性，下含穩定性（指受到衝擊也很難改變，而會保存下來）、群眾性和社會性（少數體育具有廣泛的群眾基礎）、繼承性（代代相傳）、一般性等（具有民族情感的凝聚力、為民族的標誌之一）。
4. 文體融為一體：將兼具娛樂、健身與審美的活動，如競技、舞蹈、音樂等融為一體。（2000：1-3）

這項定義反映了中國大陸境內的族群生態，單一、強勢的漢族與弱勢但是多元的少數民族。其文化的差異成為體育活動形式的基礎。相較於此，以台灣原住民為主體的傳統體育研究，是否需要對原住民傳統體育提出更加精確的概念內涵？

范春源等人（1999）在其一項名為《原住民參與體育人口之調查（初稿）》的論文中，曾根據國內運動社會學者王宗吉（1995）的說法，將台灣原住民的傳統遊戲歸類為三種：

1. 與生產技術相關的身體活動
2. 與戰鬥技術相關的身體活動
3. 與宗教禮節和生命禮俗相關的身體活動。

除上述三個層面的傳統遊戲之外，傳統體育尚涵蓋了**「現代社會原住民的傳統活動中，有關於摔角、收穫節、鋸木、舂米、拔竿、歲時祭儀、舞蹈、負重及砍劈桂竹葉等活動」**（1999：5）

王建台等人則在《台灣原住民的傳統體育研究 - 以排灣、魯凱族為對象》（2001）中，以吳騰達（1997）的說法界定傳統體育為：各民族在生產勞動和日常生活中創造的各種各樣、豐富多彩、富有濃郁的民族風格和獨具地方色彩的體育活動與健身方法。王建台等人並進一步界定其研究對象為**「排灣族與魯凱族原住民在過去生活環境、勞資生產、祭典習俗及文化活動中所創造發展的、具有族群特色的[健身]方法與體育活動。」**（2001：19）

上述的定義明顯地在傳統體育的內涵之外，嘗試加入台灣原住民特有的文化面向，如強調祭儀或不同形式的身體活動。然而，身體運動或身體教育只是**「與…….相關的身體活動」**，再加上文中所列舉的身體活動皆屬表面的身體活動形式，看不見一個以身體為中心的體育觀，在這種定義的引導下，對原住民傳統體育的研究恐流於一般體育的邊緣形式。此外，無論**「活動」**或**「方法」**都仍帶有形式主義式的堅持，倘若對傳統體育的了解不由其社會層面深入分析，只不過成了一套帶有異國情調的活動之組成。

我們認為，對台灣原住民的傳統體育研究，過去不同的體育專家或學者貢獻良多，但是傳統體育的制度化意義與文化整合性尚未得到充分的關注，而這兩個面向的分析攸關吾人對台灣原住民的身體文化與相關社會實踐的理解。亦即，我們不僅能從文化看體育，也能從體育看文化。此外，對照上述當代**「體育」**概念，學者們大多注意到體育雖然在形式上以身體的活動為主，然而其目的卻是尋求身心之間的整合與平衡，一種復興洛克與盧騷的身心整合體育觀，應該也是探討台灣原住民傳統體育的基調，亦即，對於傳統體育的研究，應該觀照台灣原住民文化中固有的身體觀、身心學、乃至於以這些觀念體系為本的各項文化表現與社會實踐。

三、 台灣原住民體育文化

因此，我們認為，對於台灣原住民傳統體育的研究，在傳統體育活動之外，應該對特定的「**體育文化**」先有深入的了解。有關「**體育文化**」一詞[1]，根據國際體育名詞術語委員會主席尼古．阿萊克賽於 1974 年所出版的《體育運動詞彙》中解釋為「**廣義文化的一個組成部份（領域），它是各種利用身體練習 [practice，亦可譯為實踐] 來提高人的生物學和精神潛力的範疇、規律、制度和物質設施的總和。」**（易劍東 1998：33）

中國大陸學者易劍東並進一步演繹體育與體育文化的關係：

> 「體育，是人類身體運動發展的產物；是人類……追求身心和諧發展的實踐活動；是人們在自我意識支配下把運動作為一種形式和手段，以追求身心全面發展的一種社會實踐活動。它與人類生活的基本要素：語言和符號、規則和制度、技術和科學、思想和價值等密切相關。建立在這種社會實踐基本上的體育文化因此具有廣泛的超越物質功利性的精神內涵，具有超越個體價值的社會性內涵，具有超越分散狀態的系統性內涵。其基本的文化涵義是以身體運動為基本手段，追求人身心的全面而和諧的發展。順應這一要求和滿足這一需要的相關文化要素及其與體育的關係，構成了體育文化的內容。」（同上引書：36）

上述對「**體育文化**」的釋義，可明顯看出學者對於文化之系統觀與整合性的著墨，也大抵說明了從文化切入點來分析傳統體育的重點。而這樣的出發點，對研究台灣原住民傳統體育而言是一必要的取徑，因為已經有學者指出：

> 「原住民的部落身體文化活動存在著敬老尊賢的社會倫理制度、兒童成長的教育模式、對自然生態的敬畏、以及最重要的歲時祭儀的文化傳承的歷史意涵。」（范春源等人 1999：9）

深入理解台灣原住民傳統體育活動的制度化與文化意涵，乃成為本項研究的重點。本研究將探討阿美族與卑南族的體育文化與傳統體育活動的實踐，而

[1] 有關「體育文化」一詞之中、英文意涵與相關概念如「身體文化」、「運動文化」之比較，見易劍東的討論。（1998：31-35）

不論是體育或文化的研究，無不涉及了人、自然與社會的層面，本研究乃從這兩個族群的「人」身上出發：探討族群特有的身體觀、身心哲學、身體訓練與教育的制度，以及與身體運動相關的文化形式及社會實踐。

四、 章節安排與分工

我們選擇阿美族卑南族為研究的對象，一方面是考慮到區域的因素，另一方面也注意到阿美族與卑南族在文化、歷史經驗上相互影響、滲透的情況。我們認為這構成了一個可觀察、可討論的整體。

因此，我們是分別在第二章、第三章就阿美族與卑南族的傳統**「體育文化」**進行瞭解。基本上我們大致從神話傳說、祭儀樂舞、生活技能以及童玩遊戲等各個層面來分析，嘗試從一個更廣泛的文化層次，探索阿美族與卑南族的體育世界。

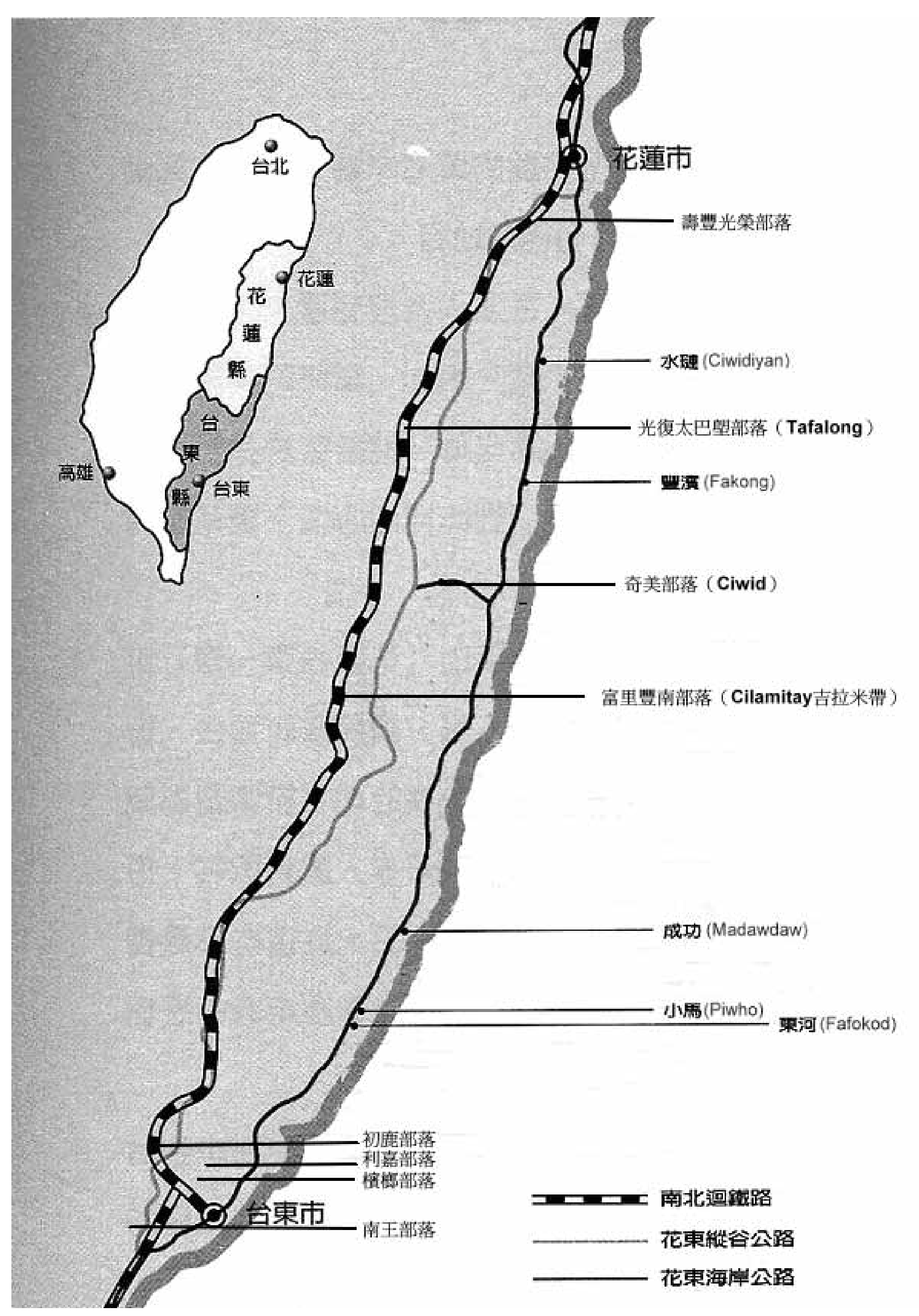
第四章我們從變遷的角度，觀察到日據時代以來國家透過教育的手段，對原住民主體世界的改造與形塑。社會、文化改變了，原住民的人觀也跟著改變。國家與商業力量的介入，徹底癱瘓了原住民的身體。**「民族體育」**如何而可能？這便是我們第五章展望未來所關心的主題。

除了文獻之閱讀與分析，本研究相關依賴田野的訪查。由於許多有關原住民傳統體育的內涵，並沒有堅強的文獻支持，耆老的記憶與見證，便顯得格外重要了。這些訪談的紀錄，包括文字、聲音和影像，大都由張哲民先生負責整理，在卑南族和阿美族神話分析的部分，他也提供了有關的意見。陳芝欣小姐負責整理參考書目、負責電腦打字以及校對的工作。原則上，阿美族部分主要由趙綺芳教授撰寫，孫大川教授則負責卑南族的部分。導論、變遷與結論，大體上由孫大川教授負責整合，趙啟芳教授也積極參與。孫大山先生在卑南族耆老田野採訪工作上，親身投入，給我們有力的協助。此外，我們還得感謝幾位朋友和部落耆老的幫忙，沒有他們的支持，我們的研究將失去它應有的生命力，他們是：

訪談名錄		
姓名	訪問地點	備註

胡昆山 Masaw	台東成功	原為台東東河部落人，現居小馬部落。
唐世隆 Falas	台東成功	台東成功小馬部落人。
陳啟全 Hilosi	台東成功	台東成功小馬部落人。
裴德 Padaka	花蓮豐濱	《O NO AMIS A TAMDAW A KIMAD 1～6》編著者，資料提供者。天主教巴黎外方會會士，現為花蓮豐濱天主堂主任司鐸。
魏主安 Laway	台東市	《蛇或十字架》電影資料與畫面版權提供。現為天主教白冷會會長，花蓮教區副主教。
陳新華 （AKiciang Fanglay）	台東成功	台東小馬部落人。現為天主教台東成功堂區主任司鐸，訪談中之主要翻譯者與義務訪談者。並為《蛇或十字架》電影之搶救保存不遺餘力。
曾俊源 Kociya’	花蓮壽豐	花蓮吉安鄉人，現為天主教會壽豐天主堂主任司鐸，花蓮教區副主教。
李來旺 （帝瓦依‧撒耘）	花蓮壽豐	花蓮壽豐水漣村人，前花蓮太巴塱國小校長。
孫梅花 （Sawmah Kating）	花蓮光復	花蓮光復太巴塱部落，太巴塱天主堂傳教老師。
溫隆源	台東下賓朗部落	93 歲

(Yusidasan，日本名）		
胡富善（Nangosan，日本名）	台東南王部落	83 歲
莊義雄（Adiman）	台東下賓朗部落	81 歲
莊茂治（Makino，日本名）	台東下賓朗部落	78 歲
羅昭明	台東利嘉部落	75 歲
陳德清（Kiusi）	台東初鹿部落	71 歲
陳雄義（Sigimuli）	台東南王部落	70 歲
潘東昇（Alay）	台東下賓朗部落	58 歲



本計畫進行田調之部落分佈圖

第二章　阿美族傳統體育研究

阿美族是台灣原住民族中人數最多的一支，根據行政院原住民委員會至 91 年 12 月 31 日止之統計，台灣原住民 432,516 之總人口中，阿美族人約有 141,737 人，佔了總人口數的 32.77%。阿美族人的傳統居住領域包含現在的花蓮縣與台東縣。根據其分布與語言、風俗習慣等差異，又可分為**「南勢」**（現今花蓮市至壽豐鄉一帶）、**「秀姑巒」**（現今 花蓮縣鳳林以南至富里以北及奇美一代）、**「海岸」**（現今花蓮縣豐濱以南至台東縣東河以北地區）、**「卑南」**（現今台東縣東河以南至太麻里以北及台東市地區）以及**「恆春」**（現今屏東滿州、牡丹以及台東池上、鹿野、關山地區）五群。另一種分類，則是簡要地將南勢阿美稱為北部阿美，秀姑巒與海岸群稱為中部阿美，而另外兩群稱為南部阿美。

「阿美」族名稱之由來，乃源自於 Amis 之譯音，Amis 意指**「北方」**，這是昔時南部的阿美族為了與南鄰的卑南族人區辨所用的稱呼，後來被日人首度引用為族群的全稱（伊能嘉矩、粟野傳之丞 1900）。實際上，北部的阿美族人則自稱**「邦咱」**（Pangcah），其意為**「人」**。根據阿美族耆老所言，阿美族的語言裡原本並沒有等同於近代**「體育」**的辭彙與概念。因此，要研究阿美族傳統體育，必須追溯阿美族的文化主位（emic）的相關概念與文化範疇；而要解析這些與身體相關概念和範疇，不能不了解阿美族人的社會制度與宇宙觀。

一、阿美族的身體觀：神話與信仰體系的解析

（一）、性別化的身體

阿美族人過去以母系繼嗣為其社會特色，女性在家中地位較高，有繼承家產與管理的權力；然而部落的公共事務，則由男性擔任決策與執行的角色，尤其是以為人著稱的男性年齡階級層為部落的主幹。簡言之，阿美族社會的權力組成分為四個部份：第一是 kakitaan（或稱 sapalngau、niyaro'、paperoay、kakomodan），即部落首領，是推派的公眾領袖；第二是 kalas，由最高的年齡階級層所組



阿美 wawa
（張哲民攝）

成的長老，他們決定首領並監督其作為；第三是 cikawasay，祭師，部落的宗教專業人員，她/他們以儀式、禁忌等手段達成社會控制的功能，有相當大的權力；第四個就是以成年男性為主體的年齡階級層。

阿美族的兒童五、六歲以前一律稱 wawa，此後十年間兩性同稱為’adiwawa（北部阿美）或 kaemangay（南部阿美），意指少年，往常這段時間的少年主要活動為牧牛。以南部阿美為例，男子稍長到了十五、六歲時，身軀壯大、發育成熟者，即被編入 pakarongay 階級，karong 具有呼叫、使用之意；pakarongay 意指侍者。他們白天幫助莊稼，晚上則與其他人夜宿集會所，聽從年齡較長的前輩與長老的差遣。同年的女子則被稱為 limecedan，意為處女。自此時起，男、女性分屬於不同的社會群體，並承擔隨之而來的義務與責任，其身體訓練也因性別分殊原則而有明顯差異。



負責雜役、跑腿的 pakarongay

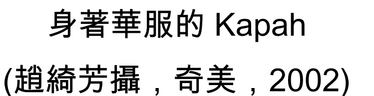
（趙綺芳攝，奇美

在男性的部分，日據時期學者已經注意到阿美族人對男性少年的制度化訓練具有深意：

> 他們將來可否成為一健全的社民，大則促進一社之興隆，小則獲致一家的興旺，這完全是取決於 pakarongay 階段中身體及意志的鍛鍊。故自古以來，在此階段的級員要接受嚴格的訓練。此級在四年間[1]施以斯巴達式的訓練，通過後方能編入青年組 kapah。（河野喜六 2000[1915]：158）

晉升入青年級者稱為 kapah，有美麗或完備之意，他們被公認

身著華服的 Kapah



(趙綺芳攝，奇美，2002)

[1] 不同部落一個階層的年限不

為**「身體成熟、思慮完備、有獨立自主之能力者」**。相較於 pakarongay 階級被限制不得裝飾身體的儉樸外表，kapah 階級則得穿戴新衣華服、裝飾、理髮，以突顯男性氣概，並逐漸取得實質的權利，如使喚 pakarongay、結婚、成為家中代表參與公共會議及事務等。自此以後，成年男性按著一定的年齡階層晉級，地位、義務與權力隨之進階，直到成為 kalas（元老）為止。此外，阿美族的男性年齡層具有保護社群的重任，因此發展出了一系列強化男性體能與戰鬥技術的運動文化，這部份將另於他章詳述。

從社會分工的角度而言，在阿美族人主要的生業模式 - 農業生產中，性別的分工相當平權，甚至有女性為主、男性從屬的現象。相形之下，主要的性別分工反映在狩獵（男性為主）與製陶（女性為主）等活動。雖然阿美族的女性在農業生產上負有重任，但是因被排除於打獵與戰爭的責任之外，鮮少有具目的性、顯著的體育活動。然而，與其他文化相類似，女性的身體在阿美族被認為是生命的來源，而女性的勞動形象十分鮮明。由下列阿美族的神話與信仰習俗中，可以一窺女性身體在文化中的多重象徵意涵。

其一：

> Sakiraya 社（歸化社之始祖）有一人妻名 nakaw wadi，兩人育有一女名 faylofay，因其容貌秀麗而為海神所戀慕，其所經之地海水亦隨之所至，使整個部落陷入危險，居民不得不請求其母親 nakaw wadi 把女兒獻給海神。Nakaw wadi 不得已只得將女兒裝入箱中任其漂流海上。數日後，有同社居民在美崙山腳的海邊發現箱子，而且 faylofay 還活著，她說：「我將漂往戀慕我者之彼方。今後，我身上將生出各種魚貝，陰部成 kayu(鮑魚)、陰毛成 kanasaw（海膽）、眼成 toko（蠑螺）、指甲成 sadipit（貝）。」隨後她便消失在海上遠方，而此後海中果真也出現這些生物。

其二：

> 一對夫妻 keseng 和 madapidap 欲與成為高山番（takidis）的兒子 aputok 相會，茫然北行到花蓮一帶時，海水朝西遽退，突然其女 tiyamacan 突然出現。兩方驚喜而泣並互訴別後情景，未幾，女兒卻說：「今後請視閃電為我步行時揮動之雙手；雷鳴為我正在搗米；若天現紅雲乃我身不淨之時；捕魚時若獲腹有紅線之魚，即如我來洗之狀；小魚為我篩棄之糠。我急需歸去，請恕就此拜別。」言畢即消失於東方海中。母親追趕不及，只能坐在海灘兩手撐著臉頰目送女兒離去，後來變成長頸鳥 arongay；父親則繼續入山尋找愛兒，後來成為峭壁上的長生不老樹 kadotakit。



阿美族婦女的農業勞動.

由上述這兩個有著類似主題的神話不難得知，阿美族人以女性的生育能力為聯想的基礎，賦予自然間的生命創造（特別是與海有關）一種原型或模式。阿美族女性身體與海的關聯，或許反映了海洋文化中視海洋為生命起源的觀點。此外，在第二個神話中出現的身體動作：如行走、揮動雙手、搗米、與篩米糠，除了印證阿美族女性的勞動特質之外，並在人的「**動**」與自然的「**生命**」之間建立了意涵的聯繫。

（二）、阿美族傳統信仰中的身體觀

除了神話之外，阿美族人的信仰體系與儀式習俗，也相當程度地反映了其身體觀與相關的概念。根據古野清人（2000[1972]）的說法，阿美族人相信萬物有靈，是為泛靈信仰，靈稱為 kawas 或 lito。人因神靈的力量出生，賜人生命與身體者為女神「**道吉**」（Dogi），「道吉」居於太陽升起之處。阿美族人相信，活人必有靈，而靈居住在人的雙肩上。然而，靈亦有善惡之分，居住在人右肩的神靈，是教人如何處世為人的善靈，屬性為男性；居住在人左肩的是使人迷惑的惡靈，其屬性為女性。相對於此，同一個人的身體也有性別屬性的對稱，例如，右手代表男性，左手代表女性。阿美族人認為右手較為靈活管用，對左手則視之以類似「**左撇子**」的輕蔑態度。（2000[1972]：pp.27-28）

阿美族的傳統信仰具有輪迴的靈魂觀，如上所述，人的出生乃「**道吉**」的恩賜，代表祖先的 kawas 再度來到人間。出生後，母親為嬰孩命名，倘若孩子不健康，父母會尋求祭師（cikwasay）為其改名；相對地，長壽的老人，則被認為具有 pa'oripai，亦即有「道吉」的庇護，所以得以長壽。成年男女即使有了性關係，若沒有靈，不可能生育子嗣[2]。人活著時，影子是由「**道吉**」與「**齊塔魯**」（即太陽）所保護，如同許多南島語族的信仰，影子被認為是身體防禦的象徵，

[2] 不過在河野喜六的記載中，花蓮一帶的阿美族人已經有無嗣乃夫妻中一人之生殖器有問題，而非生育之神所左右的觀念。（2000[1915]：55）

影子和身體一樣是實質的存在本體，也一樣重要。人之死亡，也是神靈所為，死後身體雖腐朽，靈魂卻歸回祖先居住之處。

在受到這樣的泛靈與祖靈信仰觀之制約下，不難理解過去阿美族人對發生於身體的反常表現，如疾病、災厄，往往訴諸於超自然的因素，而非尋求生物的機制予以解釋。對於身體的消極持守，尋求超自然神靈的保護，是最主要的方法。例如，總管農業的男神**「馬拉道」**（Malatau）是人們前往狩獵、深山、危險地方時，守護大家的靈，族人往往祭拜祂以求**「免於受傷、不幸」**。（古野清人 2000：30）

過去當部落遇有疫病時，也往往引發惡靈的聯想。為求治病，有時由頭目在部落外舉行驅病（misa-ripon）儀式。頭目先命令族人在部落入口豎立以藤條編製的門，有時在門上垂吊木刀木槍竹弓等武器以期震懾惡靈；大多時候，則將左右兩側的鬼茅前端綁住，並在下方放置一種稱為**「卡里姆」**的玉飾，以求阻斷惡靈的道路，並向部落外投擲一塊肉與一根鬼茅。其用意在於告知惡靈：請遠離部落，到父母及眾人所在的地方吧！如此行之後，若部落首領的運氣（lmed）夠好，則部落人人都可自病中獲救。

從這樣的儀式可以得知，阿美族的社會中，部落被視為一體，單一個人的身體出了狀況，代表部落整體面臨了危機。個人的災厄，要由部落整體來承擔並消除。社會就好比一個身體，部落的首領在社會的入口（部落的入口）把關，務求使得**「病從口出」**。

喪禮則是另一個可用以理解阿美族人身體象徵意涵的臨界點。過去，阿美族人病危時，祭師會為其祝禱，如前所述，死亡被認為是 kawas 來帶走死者，因此臨終之際，家人在旁呼喊：**「XXX，不要隨著那個人（指 kawas）去啊！」**死者闔目之後，家人開始哭泣，並為死者更衣，但不擦拭其身體。一天後，由近親男性裸身將以藤蓆包裹的死者自大門抬出並背負至墳場。只有親族可以參加葬禮，又在埋葬結束之前，任何人都不能張口進食，以免死者的 kawas 侵入人體致病。背負屍體一律用左肩，有需要可加上左手扶持，但禁用右肩，因為右肩住的是善靈。埋葬時，不論任何氏族，一律頭朝南，因為南方是祖靈居住之處。親族可以對著墳穴哭泣，但不能抱著屍體痛哭，以免自己的身體被屍體的靈帶走。參加喪禮者返家，並須先在家門以水漱口，並到河裡以苧麻洗身去邪並洗衣，才能進入家中吃飯。吃完飯後，男性要立即前往捕魚。第二天，再請祭師前來祝禱。祭師以口將生薑與酒咬碎，噴吐在參加葬禮的親族身上，以淨身去邪，完畢後必

須再度前往捕魚。至此參加葬禮的人才能返家。而這兩天，部落中其他的居民也都停止耕種。

因此從阿美族的醫病與喪葬習俗看來，身體是一個極為敏感的有機體 - 意指融合自然與超自然（由象徵體系構成）元素之間的辨證關係於一體。身體的構成（如左右）與身體的狀態（如生死），成為想像超自然世界的憑依。

此外，在阿美族文化中，身體與其動作的獨特象徵意涵，在祭師 Cikawasay 身上表現最為獨特。Cikawasay，意指**「有靈力的人」**，曾經是阿美族社會中十分顯著且重要的社會群體。Cikawasay 的身體是靈力的表現對象與靈的溝通管道，阿美族籍學者巴奈．母路在研究南勢阿美族的里漏社 cikawasay 專屬祭儀 mirecuk（巫師祭）時，提到儀式中有七大元素：mivetik（告）、mikati（呼；喊）、miluku（說；歌）、micikay（動；舞）、miolic（禱）、merakat（走……路）、midemak（作；事）。其中 micikay 是由動詞前置詞 mi-與 cikay 組合而成：

> Cikay 分為廣義與狹義兩種。所謂廣義指的是「含歌含舞的祭師祭儀」，特別是指專屬祭師的「mirecuk」祭儀。……所謂狹義的 cikay，指的是祭儀中祭師所跳的舞蹈或其身體的律動，包括手、腳及全身肢體的動作。在不同神靈的神路上，會有不同的 cikay，在不同場域也有不同的 cikay，…….嚴格說，cikay 還有「舞步」之意，以祭師所謂「cikay nu kawas」（屬神的動作）最為特殊。……Cikay 雖然以肉眼看似「跳舞」，但對祭師而言，卻是另一種概念，比較偏向「身體律動」的概念。……祭師們相信，在儀式中是因為擁有神靈的 calay（神路）而動的。神靈因為被順從與敬畏而感到高興，也因此賜 calay 給祭師，使祭師以屬於該神靈所喜悅的律動方式來達到「娛神」的目的。祭師們因著與神靈之間的和諧，而覺得平安、穩定。於是才有舞動時的「自娛」……（2002：6-7）

比起一般人，祭師被認為與靈的世界更為貼近與敏感，他們的身體也因此承載並再現了精密而繁複的文化符號與思維。

（三）、勞動與遊戲

承上所述，阿美族人認為人的身體是自然的存在，和其他的物種一樣，受到相同的法則所控制；反之亦然，這也說明了在阿美族人的農耕儀禮中，為什麼有時會有如下的禱辭：**「現在開始種植甘藷，請諸靈保佑甘藷能長得像人的身體一般大，像一串串的鈴一般，結實纍纍。」**健康而有活力的身體和豐收之間的關係，在阿美族的農耕儀式中透過許多不同的身體活動顯明。健康的身體是為了充分的種植（豐收的要件）做準備；身體的健康與活力，是豐收不可或缺的條件，如以下部落耆老的敘述：



圖片來源：明立國著，《台灣原住民族的祭禮》，P83。

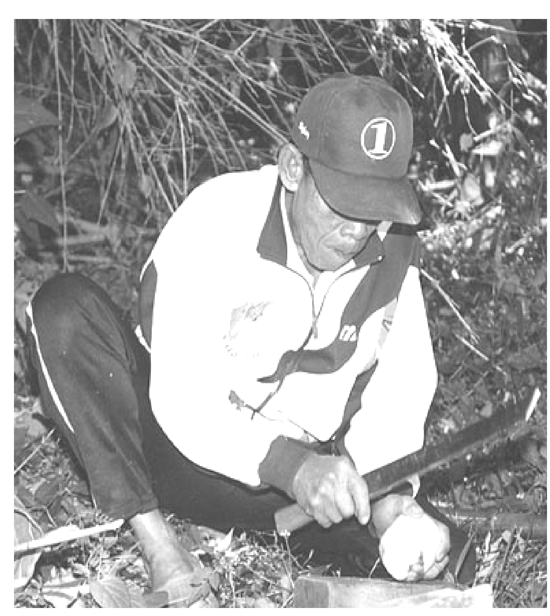
> 過去在阿美族，割稻是要由頭目決定日期並宣佈，割稻是有期限的。在那之前，不能輕舉妄動，以前稻子不是用打的，是一捆一捆綁起來。在割稻前一天舉行mipalidas（拔河），大家大大小小到山上去祭拜，帶著Dulun, haha（小米糕），居民會採做簑衣用的山棕葉，把山棕葉子剖成可以綁稻子的繩子，做好了以後，把它編成麻花狀，編成一條粗粗的繩子，然後就開始拔河比賽，你這家出6個人，我這家出6個人，就在田埂裡面或草坪那裡開始比賽拔河。拔的愈重、愈有力，表示今年該戶人家豐收，有這個涵義在裡面：要豐收。所以你要豐收，要用力拔，最好要贏，其他的人在一旁喊喔，這家贏了，今年會豐收喔。這家那家比來比去，當然沒有想過比然後一直上去，只是有那個概念。贏了的表示有體力，後代有豐收。Mipalidas 女生可以參加，女孩子不必磨練不必打仗，但是女孩子可以參加舂米。（帝瓦依•撒耘，水璉，2002）

上述耆老所言，顯示阿美族人早有競賽型的體能活動，且是勞動的延伸。在季節性的勞動之外，如何使身體維持在最佳狀態，以增進勞動的效率，進而維繫家族乃至部落的生存，便成為阿美族人代代相傳的理性與智慧。此外，將生存的競爭，轉化成一種遊戲式的競賽，也減低部落內部衝突的機會。

又根據古野清人的記載，過去在荳蘭社，種植甘藷之前有一段農閒期，不只是 cikawasay，每個人都要修習(patendah)祈求健康的舞蹈，稱為 sa-patendah，

持續一個月直到甘藷種植為止。不論男女，從一至十七歲都要修習此舞，幼童常由父兄抱著跳舞。**「若未曾修習此舞便夭折，即使到了彼世，也無法被當成優秀的成人。」**這段敘述，更加顯明了阿美族人傳統的價值觀中，相當重視健全的身體。有關阿美族人如何利用自然節期的循環對社群成員的身體與精神進行制度化的訓練，容後再敘。

然而，阿美族人並非完全的勞動主義者；如何善用技術或工具，配合上身體的純熟操作，以獲得神奇的效果，以下的神話頗引人深思：



阿美族童玩陀螺（acocol 製作）
(張哲民攝，陳啟全製作，台東小馬，2002。)

南勢番的祖先在人口尚稀於 naloma'an 建立部落之時，有一貴人從天下凡。番民們見貴賓蒞臨，非常高興，為了歡迎貴人，大家都盛裝出列。通過貴人面前時，眾人均行禮如儀，然而社中有一閉月羞花之美人，不似社民們盛裝出列，反穿著日常的工作服，且遲遲才行禮問候。大家行禮完畢後，貴人說：「若得該女為妻，當不歸、留此社。」社民們因此作媒讓二人結為夫婦。然而得到美人的貴人不務正業，每天在家做玩具般的陀螺自娛。一日，貴人問家人家裡的耕地在何處，家人答：「放眼望去，所及之處皆為吾家田。」於是他命令家人將之前製妥的陀螺（二、三籠）搬運至耕地，自己則站在田中央凝神祈禱，並且拿出陀螺叫道：「masa'opo」（集合），幾百個陀螺又再度集中到籠邊。貴人將陀螺收進籠內，同時又在耕好的田中栽植 fasay、'awol、fitonay 等三種竹子及 tananuman（葫蘆），這些竹子往後皆順利成長。貴人採收時說：「余將從此竹（fasay）取出米（糯）。」當他拿刀剖開竹子，即見米從中溢出來；接著採'awol 時他又說：「余將從此竹取小米。」結果竹子一剖開就溢出小米；接著採 fitonay 時他又說：「余將從中取豬來。」剖開竹子，即見很多小豬從中出現；其次採 tananuman 時他





阿美族童玩：陀螺（acocol）
(張哲民攝·陳啟全、張哲民、林德海製作，2002。)

> 說：「將自此葫蘆取米（粳）。」隨即揮刀剖開，粳米從中溢出。此即為米（糯、粳）、小米、豬之起源。在此之前，據說番民的食物只有葫蘆及南瓜之類的東西。貴人創造了這些起源後告訴社民雙親正在殷切盼望自己返回，他已準備回家，不料言畢即不見蹤影。（河野喜六等 2000[1915]：16）

類似的神話主題在不同的部落中呈現不同的版本，不過大體對打陀螺的神奇功效有生動描述。在崇尚勞動的阿美族社會，打陀螺這般的遊戲，不但並未成為好逸惡勞的罪惡，反倒透露出遊戲所蘊含的創造性價值，這點和西方社會過去的傳統價值觀中對**「工作」**（work）與**「遊戲」**（play）之間的對立形成強烈對比；也頗符合當今的時代思維與潮流：在勞動與休閒之間取得平衡的生活態度。

生命從何而來？如何延續？是每一個人心中最根本的疑惑，不同的民族因其所生存的時空環境，發展出獨特的生存哲學，以求適應並尋找與自然並存的出路，阿美族亦如是。綜合以上的敘述可以得知，由於性別分殊化的社會制度與泛靈信仰體系的影響，過去阿美族的社會中，身體並非被視為一種生物的存在而已，它是具有性別差異、象徵能力、與承載部落藍圖的社會實體。從語言上來看，阿美族並沒有與**「體育」**相等的詞彙；又由於信仰的制約，類似現代健身的概念也並不流行，但這並不表示阿美族不具有身體運動的動機與企圖；基於勞動需要所發展出的遊戲或競賽，是體育活動原初的模式。在接下來的章節中，筆者將以阿美族最重要的祭典為分析對象，試圖從更為制度化的角度，解析阿美族人的身體觀、運動觀與社會秩序，如何藉由傳統體育的形式予以實踐。

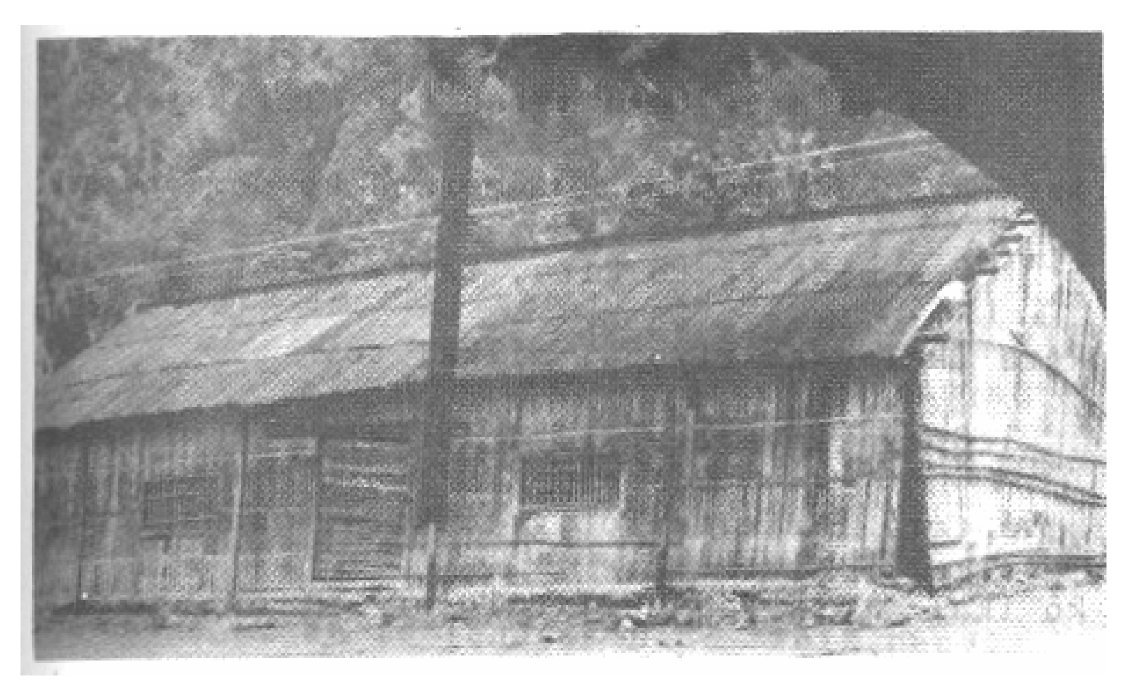
二、阿美族祭典中的傳統體育

由原初因勞動需求所產生的遊戲與競技，到獨樹一格的儀式化身體活動形式，要理解阿美族人的傳統體育制度化與美學的層面，必須對他們的歲時祭儀加以深入解析。學者曾將阿美族的歲時祭儀，分為與生產活動有直接相關或無關的儀式，前者主要是依照阿美族人的生業模式，如農、漁、獵等的生產過程，所發展出的一系列祈福或消災儀式；後者則以 ilisin 為代表。（黃宣衛，於劉斌雄、胡台麗 1987，pp. 12-23）在這兩類的祭儀中，均不乏傳統體育的內涵與實踐，尤其是阿美族最重要的強化祭典 ilisin。因此本章將以 ilisin 為例，解析阿美族傳統體育的精神價值與內涵如何在社會生活中實踐。而要解析阿美族傳統體育的傳承，則不得不先釐清其男性年齡階級層的制度。

（一）、阿美族的男性年齡階級層

年齡階級組織（age grade）是基於社會分疏（social differentiation）原則所形成的社會組織。其特色是將年齡相仿的成員組織起來，並使其共同生活，甚至具有法人的功能與權利義務。不同的社群對於年齡階級組織所賦予的重要性不同，而在採行母系繼嗣法則的阿美族，男性年齡階級組織（*slal*）被賦予極度重要的功能與責任，其中包含執行部落公共事務、如生產、救災、防衛部落、教育等等，以現代政府體制的觀點比擬之，阿美族男性階級組織可說統括了行政院的執掌權責。

如前章所述，依部落有別，阿美族少年大約到了十二、三歲就必須升級 *pakarongay*，這一階段可被視為晉升男性年齡階級組織之前的先修階段。成為



台東都歷部落（Torik）會所，1935。（圖片來源：〈O NO AMIS A TAMDAW A KIMAD，P.102）

pakarongay 的少年必須離開生身家庭，到會所（*talo'an*）[3]居住，在會所，少年由男性兄長指導服勞役並參與部落的公共事務，也培養群體默契、同儕精神。部

[3] 會所（或男子聚會所），依不同地區而有不同稱呼，花蓮北部及海線豐濱以北大多稱：Talo'an。壽豐以南秀姑巒以北稱：Pisoraratan。光復、瑞穗、奇美等山線地區稱：Adawag。台東境內海線全數稱：Sfi。

落的男性長輩，也不時會到會所和青年人講古或回憶當年勇。此後一直到成婚，會所成為他們最重要的生活空間。

會所不但是青年男性居住的地方，也具備有類似學校的功能。過去阿美族並沒有書寫文字，教育的管道，除了透過口語傳遞之外，最重要的就是身體實踐。少年人在兄長的監督下，從最瑣碎的打掃、奉茶等應對禮儀開始進行身體的社會化。正式晉升成為 *kapah* 之後的男性，隨著年齡漸長，依照部落習俗接受謀生技藝、作戰能力、運動競技、歌唱舞蹈、禮儀法典等等。理想上，一個阿美族成年男性，絕非手無縛雞之力的文弱書生，亦非只有匹夫之勇；而必須具備能承擔責任、勤勞、合群、敬老、知禮等特質。

阿美族傳統男性年齡階級層訓練的一個關鍵的精神與特色，就是服從：

> 為什麼要建立聚會所，主要是為了讓年輕人住在裡面，去學習、傳承過去祖先留下來的美好美德。住在聚會所中，其實最可憐的是相當於現在的傳令兵，pakalogay，他們是年齡階級中最小的階級，是要服務大眾的人。如果年齡階級不聽從命令，不服從的話，就是用 sa sti’ 來懲罰，打屁股。如果部落中有任何事情，不管是祈雨或是其他的祭祀，部落中所有的人都在會所中聽從 kakitaan[部落首領]所命令交付的事情，這就是為什麼過去祖先要年輕人住在會所中，就是要他們學習服從。這是一種訓練，在年齡階級中，學習尊重長上，愛護幼小者，尊重婦女，這是一種倫理的要求。只要有 kakitaan 的命令，就是服從，沒有反抗，否則就是處罰，在這會所中。（胡昆山 Masaw，小馬，2001）



sa sti’，用棍子痛打屁股的處罰。
台東東河（Fafokod），約 1961 年。
圖片來源：〈蛇或十字架〉電影畫面，天主教白冷外方會授權提供。

在 *kapah* 還沒晉升成為 *kalas* 並自勞役服務的責任退休以前，由 *mama no kapah*（意指‘青年之父’，通常由所有 *kapah* 中最長的一級選出）這樣一個虛擬親屬的角色擔任管訓 *kapah* 的工作，此舉象徵性地使得部落的男性成員，脫離個別所屬生身家庭，逐漸認同部落這個社會身體；並且強調階級倫理，透過規訓身體的手段，使社會成員服從部落集體價值，並學習將部落利益置於個人利益之

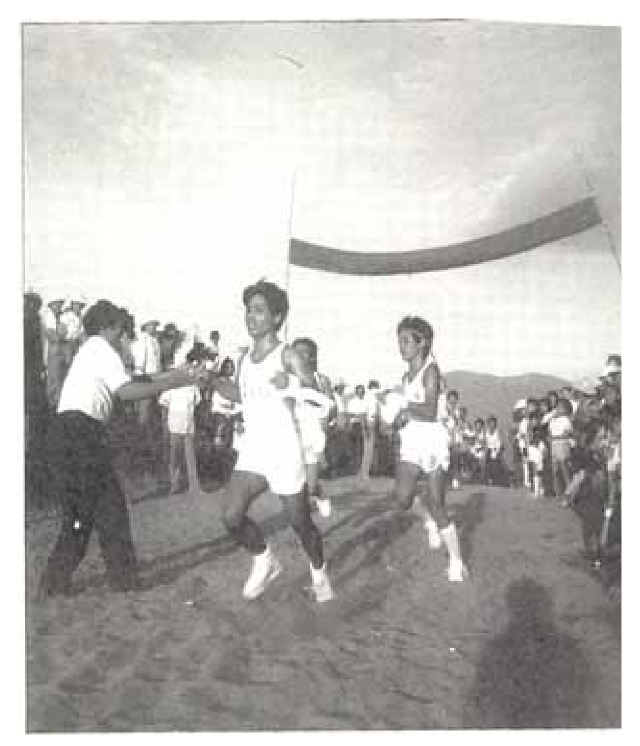
上，這是阿美族在過去的部落爭戰歷史中所發展出的生存策略與模式，並進而塑模阿美族傳統體育文化中的核心價值。而這樣的價值觀或精神，往往在部落的集體強化儀禮（ritual of intensification）中，充分展現。從時節上而言，每年的六月第一期稻作收割前到九月小米播種前，是阿美族最重要的一段儀式節期，本章將以其中最重要的祭典 *ilisin* 為例，探討儀式中由男性年齡階級組織啟動的傳統體育之文化展演。

（二）、*Ilisin* 祭典的過程

Lisin 原有「**祭祀**」之意，在北部阿美，以 *ilisin* 或 *milisin* 指稱一年一度的運動競賽，而以 *malalikid* 代表紀念祖先與強化部落團結的年度大祭。中部阿美則以 *ilisin* 代表此一祭典，海岸與卑南阿美則以 *kiloma'an* 稱之。這些詞彙的複雜，其實顯明了 *ilisin* 已是一個複雜的儀式叢結（ritual complex），它因應各部落的地理環境與歷史脈絡而具有多重的功能與目的。然而，比較起各地的年祭，其形式亦有相當多的共通點，例如：儀式大約是在每年小米收割後，到下一期的種植工作，如開墾焚地等工作開始前。從時間點上來說，它有強烈的除舊佈新意涵，因此也常被視為阿美族的跨年儀式。又如整個儀式是以男性年齡階級組織的活動為主。而雖然各部落對於儀式中各項活動舉行的時間、細節、名稱等有所差異，儀式的基本結構相符，亦即在部落長老的決定之後，先由一段禁食或隔離的活動為先導，返回部落的男性正式祭拜或召請祖靈、接下來舉行宴靈或慰靈祭（數日不等）、送靈祭、最後以捕魚祭（脫聖還俗的活動，通稱為 Pakelag）結束。

在整個儀式過程中，男性年齡階級組織可說經歷一段非常密集的「**塑身**」行動。首先，他們被帶到特定地點，進行類似野外求生的訓練，而同時被限制飲食，這段過程，只能飲用水與其他的流質食物，但仍然必須服從上級命令（往往是以譏諷與責罵的語言叱令）執行勞役。這段禁食磨練持續數天不等，結束時兄長會對年輕人的表現予以評價；然而通過第一關考驗的他們才開始要面臨挑戰。

過去，完成禁食的年輕人，必須從營地跑回部落，這段路程長達幾公里不等，快到部落並不代表可以鬆口氣，因為安枕以待的長老們會以特別的手段測驗年輕人的衝刺力：例如見年輕人速度放慢，則追上前以剛宰殺的雞爪在其裸露的背上「**做記號**」；那些無法逃過老人追趕的年輕人，至少在儀式期間，其身上的痕跡，將會成為一個不名譽的印記，影響所及，可能連心儀的女性都會因此鄙夷。因此在眾目睽睽之下，如何展現最佳體能，是年輕男性不得不過的難關。



圖片來源：〈台灣原住民族的祭禮〉，明立國著，P36。

年祭中大多部落會有迎靈或祭祖的儀式，男性成員由長老的帶領，前往聖地祭拜祖靈，年輕人聆聽前輩訴說部落始祖的功績與英勇戰爭的歷史，並使這些青年們進入一個共同的神聖群體，間接地也使得儀式期間的身體訓練神聖化：為了護衛部落並延續社群的努力。接著整個儀式從迎靈祭開始到送靈祭，則是群體以歌舞形成內在凝聚與外在展現（例如對看不見的神靈）之身體表現，茲以宜灣部落耆老 Lifok（1989）在 1986 年的紀錄為例說明：

迎靈祭：是款待祖靈（*mitapalay a to'as*）的祭宴（*pakaen*），女子不得參加，禁止進入祭場內，迎靈這夜祭場中必須生火，而跳舞必須持續到火堆燒盡為止。男性年齡階級層可以說是以歌舞來舉行祭儀，每一位舞者就是司祭，所以青年組一開始便以敬畏神靈之心情高歌跳舞而展開祭典。內圈的老年組也認真地配合青年組唱著莊嚴而神秘的古調。

Ilisin 的歌舞平常是禁止唱跳的，連練習也不被允許。只有在青年幹部決定的年祭期間，在一定的地點，參與的人才可以歌舞，否則會遭神靈懲罰而降災與病死。男性儀式歌舞稱為 *malikoda*。每天大約歌舞達五小時之久，但歌曲與舞步卻有限，所以總是重複同樣的歌舞。由於每年只舉行一次，又不能練習，所以一開始歌聲與舞步不齊，但多次反覆後很快便整齊調和了。

迎靈夜是神靈與人（男性年齡階級層）合而為一的聖夜，年輕人並不在意是否有人觀賞，他們始終專注地歌舞。在歌舞期間由被指定的兩位助理幹部（*malakacaway*）不停地斟酒。祭典開始時由 *kalas* 開始領唱：**「諸神靈們，請降臨！歡迎你們來共度 *Ifolod*（迎靈祭）。」**另有一歌曲：**「諸位神靈，生命之泉，讚美祖靈，感謝祖靈，宜灣居民，興奮吧！喜樂吧！今渡聖夜！青年們啊！歌舞吧！祖靈賜福我們，愛人等著你們，老人們教導我們，謝謝前輩，愛護年輕人。上天祖靈，祈福五穀，明年豐收，安康無極，*Finawlan*（「眾人」）高聲唱歌，活躍跳舞，度過聖夜！」**這些儀式歌曲大都不附現成的歌詞，而是由領唱者即興編創。因此領唱者必須年老又經驗豐富，如果無經驗者隨便加添歌詞，可能因錯誤而得罪神靈，引起它的憤怒而招致個人或全部落的疾病與災難。*Ilisin* 舞蹈中共有十一種主要形式，其中最普遍的隊形是圍著圓圈牽手跳舞，據信這是為了防止惡靈插隊進來。起舞時所有的人必須一起跳，並由階層最高的代表手持棍棒象徵權威。他會在舞蹈進行途中，不定期查驗舞者是否夠賣力：例如以棍棒測試舞者們是否腰彎得夠低，腿抬得夠高，若有不符合其標準者（通常非常嚴苛），馬上被拉出隊伍與以責打警示，因此即便 *ilisin* 的歌舞每年只有這段期間可以唱跳，幾輪下來，被責打的年輕男性多半專注而表現漸入佳境。

首日宴靈祭：從這天開始，男子年齡階級層之外的居民也可參加。原則上男性年齡階層組織不得缺席遲到或早退，服飾依各組各級的規定穿著整齊，阿美族從南到北各部落因其傳統源流，服飾有相當大的差異與變遷，然而青年男性上衣往往露出腹部，腹部乾癟，則備受稱讚，代表其忍耐之前進食期間的飢餓。

宴靈祭開始後，女子與老幼可自由參加沒有時間上的限制，可自由進出外圈青年組的位置，成年女子可領唱或領跳，也可以喝酒，但是女子加入男子組的隊伍時原則上應配合男子組的年齡階級的排列而插入。未婚女子可在自己的男友或兄弟右側插入隊伍一起歌舞，不過她們不能自動加入，必須由 *mama no kapah* 視時機予以牽線（*pakayat*）引導到適當的男子身旁。男女童則接在傳令員隊伍的後面一起跳舞，並學習舞步。內圈的老年組可隨時離原位到外圈與青年組共舞。歌舞的形式內容與迎靈祭一樣。

由於男女老幼一起共舞，去除了首夜宗教嚴肅的氣氛而顯得歡喜熱鬧。儘管如此，部落首領仍會勉勵眾人歡樂之餘不忘安分守己，應在歌舞中應表現團結一致的精神。他也會觀察部落人民是否歌聲不夠響亮，跳舞沒精神。而舞蹈結束後的檢討會，若有成員不帶女友及妻子來參加歌舞、不夠團結合作，行動不夠敏捷、不夠服從上級、歌舞錯誤百出、酒醉等狀況，則青年幹部必須接受體罰。

宴靈祭的最後一天有招待外賓(*pililafagan*)的活動，比較特別的是由每家派一位婦女組成婦女組，在來賓入席用餐時，婦女們或自行領唱跳舞豐年祭的舞蹈。稍後來賓們亦加入跳舞，體會眾人齊歌舞的樂趣。最後的全體加入一起跳大會舞。原則上整個 *ilisin* 的活動至此結束，只剩下青年組的 *pagalatan*，也稱情人之夜。這群青年在豐年祭活動期間擔當最繁重的工作，就像出征凱旋歸來的勇士一般，最後一晚終於得以解除武裝與紀律，以輕鬆心情參加 *pagalat*。這個活動是特別為未婚的青年與 *pagarogay* 而舉行，也出現了個人的歌舞展演。接著這些積壓許久的青年，會在眾人面前喊出心儀對象的名字，並在對方家長與旁人的簇擁下，向心儀的對象示意。

送靈祭：過去是由年長的女性家長或寡婦、*cikawasay*、*kakita'an* 等人舉行。以歌舞紀念祖先功績，同時也使先人的歌舞不失傳而保存這項文化遺產。舉行送靈祭時仍只以豐年祭的歌舞為主，否則相信會招致神靈的懲罰。

相對於迎靈祭歌舞進行時，女子或其他人一概不准進入，歌舞者也不任意退出，以等待與迎接貴賓(神靈)的心情歌舞；在送靈祭時，因為要以歌舞歡送神靈返回靈界，好比宴會完畢，貴賓或長輩醉酒由家長媽媽歡送回家一般。所以歌舞結束之前，先繞現場幾圈，再舞出場外，沿著大馬路邊唱編舞，繞部落一圈，以表示送諸靈回家。最後隊伍回到廣場再跳一圈後停止，由村中首領致謝詞宣布年祭結束。

阿美族的年祭儀式是一個高度禁忌的場合，而許多加諸於男性身上的訓練可說十分嚴苛，即便歌舞也是戰戰兢兢、不敢放肆。這樣的情形實則有其文化背景：

> 『馬拉利吉』……『馬利固達』活動的宗旨，看來是為了慶祝戰爭勝利，拜謝天地神明。其真正的涵義則是為了培養各年齡階級的感情及合作和戰鬥精神。年齡階級的低階級……在這一段期間，不但必須全程參與所有的潔身禁忌、祭典儀式、勞服務，還必須從早到晚跳三天三夜的團結舞（有些部落七天七夜），尤其長老的要求極為嚴格，各階級必須一絲不苟，合作無間，才能達到標準。……無論是七月的『米立信』或是八月的『馬拉利吉』、『馬利固達』，都是極為嚴肅和神聖的，尤其祭典前一個星期到半個月，所有的人都必須嚴格遵守一切傳統的禁忌規定。例如：「停止性生活」、「禁食飼養的肉類和生產的菜類」、「不可吵架毆鬥」、「不可離開部落」等等。這些禁忌，除了表示對神明祖先的尊敬，避免觸怒鬼神的外在涵義之外，很明顯是為了訓練人民在遭遇戰事時，可以有所節制。因為這樣長期的教育下，作戰的青年人在長期缺乏性生活時也不至於騷擾婦女、不吃可口的食物也不會水土不服、不會因為長期緊張而焦躁暴戾。……」（李來旺、吳明義、黃東秋 1991：113-14）

（三）、儀式歌舞中的文化展演



豐年祭時，長級者會嚴格監督下級成員舞步不可混亂怠惰，否則當場嚴厲處罰。

（趙綺芳攝，太巴塱，2002）

綜上所述，阿美族的 *ilisin* 絕非歡樂慶祝，而是維繫族群生存的重要教育機制；然而「**戰備思維**」也只能部分解釋儀式的起源與基調，因此，在這一節中，筆者將專注在分析儀式舞蹈中身體的教育與美學意義，以進一步深入了解阿美族傳統的體育文化內涵。

儀式中男性的舞蹈稱為 *malikoda*，和其他的體能訓練一樣，是阿美族社會檢驗男性年齡階級組織的一個項目，也是儀式中不可或缺的一環。不若其他的傳統體育項目，有關阿美族舞蹈的起源，口碑與紀錄極少，但是它作為一種具有美感的體育活動之本質，卻十分明確。筆者透過以往在中部阿美部落，如奇美、太巴塱、吉拉米代等地採錄年祭舞蹈的紀錄，歸納出儀式舞蹈可以滿足對身體技能與美學的要求，如：身體的韻律性、反應力、耐力、控制力以及群體協調性。



背負幼童起舞的婦女

(趙綺芳攝，太巴塱，2002)

阿美族文化中豐富的音樂表現，一向為人稱道，音樂是民間日常生活密不可分的一部份，而吟歌起舞是許多人對阿美族文化的印象。從配合音樂的自然身體擺動到形式化的動作，說歌舞是阿美族人的全民運動並不為過。而有舞必有歌的特點，則使得阿美族人能夠自然地掌握身體律動。筆者亦曾目睹許多婦女在儀式中背負著尚未能行走的幼兒起舞，自小耳濡目染的情況下，在部落成長的幼童們在儀式中往往能很快的動作的韻律並模仿大人的動作。

從小的濡化，或許是阿美族人即使平常不能練習，儀式時仍能很快地掌握舞蹈動作之原因。宜灣村的耆老 Lifok 就曾經這樣描述：

> 很奇妙的是，在這歌舞祭儀中，每場似乎都很有規律地運用有限的曲調與舞步。前段、中段、終段要唱什麼歌，跳什麼舞，都很自然地與時間空間配合。他們沒有指揮，沒有人教，沒有安排練習，也沒有人觀賞。但他們這些「烏合之眾」在進行歌舞祭儀時不會亂，也不會中斷。他們愈歌舞愈整齊，無論男女老幼都是豐年祭歌舞的能手。（黃貴潮 2000：233-234）

此外在儀式中的舞蹈如 *Malikoda* 或 *misalociaw*（女性的舞），領唱的長老會以快慢交錯的曲調，增加舞蹈動作的張力，以挑戰舞者們的反應力。

儀式舞蹈中的耐力訓練，則是延續了對男性年齡階層的考驗。以筆者於 2002 年紀錄花蓮縣富里鄉吉拉米代部落的舞蹈為例，在一個長達四十分鐘的歌舞循環中，從長老到 *pakarongay*，男性按照年齡階層的順序圍成圓圈，領唱由緩慢的歌曲逐漸轉換到速度最快的曲調，而年長者則依序退去，最後只剩下年齡最低的 *kapah* 與 *pakarongay*，他們持續重複由跑、跳、跨等大動作組成的動作序列，而眾人則以鼓勵的態度，為這群勇士舞者打氣叫好。這樣的循環在一天之間往往重複好幾回，對年輕舞者而言是個耐力的訓練。




都蘭部落護衛舞

圖片來源：《山海雜誌》，1994，11月號，P.49、51

耐力是普遍存在於阿美族儀式舞蹈中一個重要條件，而其中台東縣都蘭部落獨特的「**護衛舞**」（或稱「傘刀勇士步」，田春枝 1993）則將耐力視為舞蹈的一種美學指標。都蘭部落位於台東東河鄉，屬於卑南阿美群。在年祭*Kiloma'an*舉行前後，部落 kapah 到海邊捕魚或灑網歸來時，以這種特別的步伐跳進部落。據部落耆老所言，這個動作起源於日據時期，部落青年出征或狩獵時，於夜間休息時，青年以行走之步伐在群體休息處外圍巡邏以保護眾人安全，由於長夜漫漫，遂有人發明此種步伐。源於這樣的典故，現在每當年祭舉行時由老年人或貴賓坐中間，年輕人則以此步伐在外巡行，以為開幕儀式。護衛舞者，腰際掛有鈴鐺會隨腰部擺動發出鈴聲以警告夜襲者護衛徹夜不眠，不要輕易來犯。手上則執牧草（象徵長矛）與花傘（取代佩刀）。舞蹈動作雖然簡單：隨著傘開、傘合，舞者一起躍起、落下，但是卻需要高度的控制力與耐力。舞蹈進行的長短，往往由坐在中間的長老視青年步伐的正確性與精神表現而定，表現不良時長老們會令其一再重複，甚至跳到體力不支。但是年輕人為了求在眾人面前表現，會盡全力堅持到底。動作之



太巴塱（Tafalong）老人階級之慰靈舞

（Mihalhal）（趙綺芳攝，太巴塱，2003）

外，儀式中盛裝的服飾更是加重舞蹈對體能的嚴苛考驗，由於各部落年祭的舉行多半在懊熱的夏季，在逼近攝氏 35 度的高溫下，部落男女仍必須盛裝起舞，實是一大挑戰。

誇大的動作固然需要精力，然而幅度小的動作更需要高度的控制力。年輕人專注在如何放開身體，然而常常是在成年者或甚至老年人身上，筆者可以看見阿美族舞蹈中內斂沉穩的身體動作。以太巴塱部落年祭時舉行的慰靈舞蹈（*miholol*）為例，在這個儀式活動中，男性年齡階層依序前往一年間喪生的同儕家中慰問喪家。當這些老態龍鍾的長者們，在喪家的庭院重溫過去的樂舞記憶時，往往放慢往生者最愛的曲調，並配上適當的舞步。他們舞步放慢，動作變小，一樣在重拍處跺步，但是取代奔放的是一種控制後的沉穩與把握，好像輕輕撫慰：逝者已矣。

除了上述的特質，筆者以為，阿美族祭儀舞蹈最重要、也最不可取代的教育意義在於群體協調性。以舞蹈的隊形為例，社會階級秩序了然，起舞的青年，可以從視覺與動覺上清楚地感知自己的社會位置。再則，透過信仰觀制約的動作型態，如手牽著手一起跳舞，則要求個人學會融入群體。英國人類學家 A. Radcliffe-Brown 曾經以他在印度洋上安達曼島（the Andaman Island）的例子，說明群舞如何透過一致的節奏，從具體的感官中達到群體個人的影響，同樣的例子也可以用在阿美族祭儀舞蹈中。

簡要地說，在一圓形的舞圈中，每個人可以清楚地看見群體中的其他人；個人在盡力跳舞的同時，清楚感覺到群體的動力。個人或有精疲力竭之時，然而社會（由一個個的舞者組成）可以成為集體的幫補。無怪乎許多人會驚嘆在年祭中，可以跳舞一整晚也不會累。

因此筆者認為，阿美族的年祭儀式，並非指滿足單一的體能裝備目的。年祭中的舞蹈，藉由無可取代的身體動覺與具有文化意義的動作型態，凝聚德育（服從、耐力）、



豐年祭間的年齡階級訓練

（趙綺芳攝　太巴朗　2002）

智育（反應）、群育（一致）、美育（韻律）於一身。這樣獨特的群體經驗，過去常常透過「**豐收**」的概念與以表現。早在日據時期，學者便已經注意到阿美族文化中豐收的概念與身體運動的相關性，例如，古野清人在其調查阿美族的農耕儀禮時，指出：

> 在阿美族社會農耕儀禮中一些重要的活動，雖然在我們的社會裡，早已全部被分化成無相關的東西，但在阿美族中仍與農耕儀禮保持有明顯、緊密的有機關係。例如：收穫祭的『馬里庫道』舞[*malikuta*]，並非單單只為了想跳舞的一股衝動而跳，其背後常存在著農作物豐收，提高儀禮效果的意圖。又像角力、拔河的舉行，恐怕本來也有如上述的意圖存在，這也通用於上述的團體性狩獵、獵首行為。在我們的社會中，早已被世俗化、各自獨立的運動、遊戲，在土著社會裡，仍保有很多祭儀的要素。在此，美學的現象與咒術宗教有著密不可分的關係。（古野清人 2000[1972]：80-81）

阿美族儀式中的舞蹈，的的確確是一個慶祝的場合，豐收不過是慶祝的一種目的，而豐收的本質是健康生命的生生不息；穀物的豐收，象徵了社會的延續。更重要的是，社群透過集體的、一再重複的舞蹈動作，慶祝幼童們的靈巧、青年們的活力、成年人的健壯、長者們的沉穩內斂；慶祝男性的雄壯威武、也慶祝女性的堅忍柔韌。舞蹈，對阿美族人而言，是身體與力的美學形式，也是統合教育於一體的實踐。

三、阿美族男性年齡階層的戰技體育

阿美族的傳統身體文化，與現代體育較為貼近的活動，集中在以男性年齡階級層為主體的競技活動。這些活動的由來與形式，清楚地紀錄在一個盛傳於北部南勢阿美群中各部落的有名神話，也就是 Alikakay（阿里卡該）- 巨人作亂神話[4]（水璉部落，Ciwidian）。在近年來有關傳統體育與豐年祭相關的研究中（李景崇 1994），此神話被大量引用以作為豐年祭、海祭與傳統體育訓練項目的原型解釋。茲簡述如下：

[4] 《阿美族神話故事》，交通部觀光局東部海岸特定區管理處，民 83，pp.87-101。

傳說很久以前，有一群身形高大、善於偽裝、長於法術自稱「阿里卡該」（Alikakay）的惡魔，散居在現今的美崙山（Parik）上，那時候，平靜的阿美族部落卻接二連三的發生了一連串離奇的事。

第一宗：一位婦女帶著兩個孩子下田工作，長女在樹蔭下玩耍並照顧幼女，餵乳的時間一到，母親放下工作前往餵哺小寶寶，長女卻一臉疑惑的問母親說：「不是剛才才餵過了嗎？」母親覺得事有蹊蹺，急忙前往察看幼女，才發現幼女已面無血色，腹部凹陷，早已猝死。

第二宗：部落中的婦女因為丈夫外出而閒居在家，丈夫卻突然回來，並要求行房。之後，婦女疲憊不堪，沈沈睡去，醒來時發現丈夫不在身邊。不久，丈夫搖搖晃晃，醉醺醺地從門外走回，從醉酒程度看來，不像是剛出門的樣子，婦女覺得十分懷疑但不敢聲張。

第三宗：原本貧瘠的小溪，魚蝦突然大增。部落的男人十分高興前往捕捉，婦女則留在家中準備晚餐。但是，今天的時間似乎過得很快，剛過正午天就逐漸暗下，頂著滿天彩霞，村裡的男人與孩童遠遠地就提著一簍簍肥大的魚蝦，歡天喜地的回來。一陣忙碌後，一家人高興的吃著豐盛的魚獲後，便倒在床上呼呼大睡。然而，奇怪的事發生了，沈睡的婦女被門外吵雜的聲音驚醒，發現孩子、丈夫不在床上。明明剛剛已經入夜，但是現在卻有烘紅的晚霞映入屋內，婦女奔到門外一看，情景與剛剛發生的一模一樣，婦女不敢相信自己的眼睛，頓時毛骨悚然。



阿美族男性皆擅長漁獵

台東東河（Fafokod），約 1961 年。

圖片來源：〈蛇或十字架〉電影畫面，天主教白冷外方會授權提供。

諸如此類的事情不斷發生，造成阿美族人恐慌四起，認為個人安全已受到嚴重威脅，紛紛要求頭目、長老追查事因，於是，部落族人決定將嬰孩全部集中在部落男子聚會所中，由老人們一併管理照料，婦女不得單獨在家或外出。此舉果然奏效，使得 Alikakay 苦無下手機會而飢餓焦躁。一天，一個 Alikakay 在忍無可忍之後，直闖部落會所，並從屋頂伸下手臂，企圖獵食嬰孩，所幸，老人們及時發現，立刻用粗大的繩子將其手臂套住，猛力一拉，Alikakay 的手臂啪的一聲應聲落地，鮮血化為白水，而手臂也變成了木柴。

Alikakay 落荒而逃，邊跳邊叫說：「山上木柴多的是，裝上又是一隻好手臂」。阿美族人這才明瞭，原來騙食嬰孩的正是 Alikakay。

族人深痛惡絕，決定討伐 Alikakay。頭目 Karag Parik（卡讓.巴利克）聯合各部落，商討計策，決議選出各部落年齡階級一、二級中的優秀菁英，聯合南北各部落，成立討伐軍，加以嚴格訓練，準備進軍美崙山。

時值春寒一月，各部落進行一連串的長跑、短跑、撐竿跳遠、射箭、刀術、摔角、石卵擲準、拔河、負重跑等九項訓練，預備於半年後精選出集智慧、勇敢、健壯、忠誠的青年成為勇士，而各部落也加緊趕製武器、蒐集糧食，並仍提高警覺，防止 Alikakay 的進襲。

訓練成果頗有績效，長老們將北軍命名為「Lalikid」（拉利吉特），南軍命名為：「Likuta」（立固達），兩者之意義皆有象徵「心手相連、精誠團結」與「勇敢果決」之意。民族存亡之戰即將展開。

進攻的日子一到，凌晨時分，頭目 Karag（卡讓）集結軍隊於美崙溪畔，進行「出戰祭」與精神訓話，隨即展開進攻。北軍 Lalikid 首先發難，以大量的石卵隔岸攻擊，南軍 Likuda 於後方防止 Alikakay 側擊，北軍石卵發射後，頓時兩岸嗡嗡作響，只見美崙山上房屋毀壞、樹木折斷，可是 Alikakay 卻各各哈哈大笑，毫不在意。頭目卡讓見狀宣布撤軍，準備下一次的攻擊。

第二天，改以善射的南軍進攻，頓時箭如雨下，無奈 Alikakay 依舊不為所動。當夜長老舉行會議，有人獻策，Alikakay 的身體是木柴所變，以火攻應會奏效。然而隔天，勇士射出的火箭卻於半途突然熄滅，到達對岸時如同燒焦的茅草。有些 Alikakay 橫七八豎的躺在地上，冷眼望著，若無其事。阿美族南北討伐軍遭此挫敗，個個像是鬥敗的公雞，垂頭喪氣，少數血氣方剛的青年所幸拿起糞便穢物丟往對岸，但 Alikakay 只側身閃躲，不以為意。

頭目卡讓深感挫折，並再度召開會議，會議中爭辯激烈，但最後通過決戰案，決議後天拂曉出擊，決一死戰。隔日部隊重新編制，分發個人武器，準備與 Alikakay 進行肉搏戰，長老們巡迴為勇士們加油，期望激發其自信心與鬥志。

隔天，卡讓下令總攻擊，南北二軍各各身先士卒，以撐竿跳快速跨越美崙溪，勇士們見到 Alikakay 拔刀便砍，殺聲震天，然而，討伐軍逐漸露出頹勢，身形高大、力大無窮的 Alikakay 不但刀槍不入，而且動作敏捷，只要一舉手抬足，阿美勇士便人仰馬翻，頭破血流。

阿美族人損失慘重，到處都是殘缺的屍首，血流成河，頭目卡讓立即宣布撤退，倉皇逃離。隨後各部落都停止戰爭，而 Alikakay 更開始肆無忌憚的到處危害族人，族人除消極抵抗外，束手無策。

一天，頭目卡讓來到海邊，絞盡腦汁思考對策，躺在一塊石頭上便不知不覺的睡著了，睡夢中，他看到海神 Kafit（卡密特）的出現，並對他說：「孩子啊！Alikakay 不是人類，你們的作法無濟於事，不妨利用你們祭祀用的 Porog「布絨」試試看，祝你們成功！」（按：Porog 是蘆葦卷成如箭矢狀，因隨手可得，阿美族人常以此祭拜神明）。

卡讓從睡夢中驚醒，火速回到部落召集年齡階級各級幹部，宣布海神的指示，隨即下令分工進行採集、製作、搬運「布絨」的工作。

經過一天一夜不眠的工作，一捆捆堆積如山的布絨和數千名阿美勇士重新集結美崙溪旁，奇怪的是，Alikakay 一反常態的不像往常一般嘻笑，而格外靜肅蕭瑟。頭目卡讓站在眾人面前，在祭司陪同下，俯身向地上插了一支布絨，然後帶領大家向南祭告祖先，並向天祭告守護神 Malataw（馬拉道），向東祭告海神 Kafit(卡密特)，祈求出擊成功。

祭禮一結束，頭目高舉布絨準備攻擊，這時，Alikakay 的領袖突然出現，跪倒在頭目卡讓前祈求：「請你們不要使用布絨，否則我們將會全數被消滅，我們願意無條件投降！」。溪的對岸同時出現一大群 Alikakay 或跪或伏，悽容滿面，實在無法想像他們平日的惡形惡狀。頭目卡讓心情糾結，一時難以決定。但宅心仁厚的卡讓見 Alikakay 有痛悔之心，決定不再冤冤相報。於是他放下高舉布絨的右手，大聲說道：「你們走吧！永遠不要再回來！」。

Alikakay 片刻不敢遲疑，立即倉皇的由東邊海面急馳而過，由於他們身形高大，海水竟然只到他們的小腿處。阿美族人見狀大感驚異，稍後，Alikakay 首領於空中傳來話說：「感謝你們的不殺之恩，為報答你們，以後每年的六月中旬，你們只要到河邊或海邊，用檳榔、酒、三塊 Torog（「杜侖」，註：阿美族的糯米糕）以及布絨來祭拜我們，你們就會捕獲大量的魚蝦」。從此，Alikakay 不再危害阿美族人，每年六月也必定在海邊或河邊湧來大量魚蝦。

這一段傳說事蹟，代代相傳，後來成了阿美族兩項重要習俗的濫觴：一為六月份舉行的海祭或捕魚祭；另一項就是 *ilisin*，又稱為 *Malalikid*（意為**「男性之舞」**，南勢阿美的用語）或 *Malikoda*(秀姑巒、海岸、卑南及恆春阿美的用語)；而傳說中為了戰勝 Alikakay 所進行的九項戰技訓練：長跑、短跑、撐竿跳遠、射箭、刀術、摔角、石卵擲準、拔河、負重跑，則成為 *Malalikid* 和 *Malikuda* 儀式的核心活動。此外，在佐山融吉等人所編的《番族慣習調查報告書》中『阿美族』一篇，並另記載了有關 Alikakay 的後代之神話：

Alikakay 族人住在米崙山（現在美崙山），不僅侵犯了附近的南勢番，而且其巨大的身體也出現在十餘里以南的馬太鞍與太巴塱社。在冒犯了當地的婦女之後，在馬太鞍留下了’adafowang、太巴塱留下了 kapa’等二子。留在薄薄社的’Alikakay 族遺子 toray，自幼皮膚白皙、容貌魁偉，並且特別喜歡盪鞦韆，現在原住民所流行的盪鞦韆遊戲即為其所創始。他在社內尋找對立的巨樹，在樹的頂端榜上粗大的藤繩，然後將大圓木頭的兩端用藤繩綁住，背上扛著鯨骨製成的風箏，警子纏繞著大鈴環，颼颼地向前向後飛，風箏在後空中飄揚鳴叫，環鈴凜凜與之和音，社民們成群前往觀賞。每年 Malalikid 祭時，toray 必耽溺於遊玩此項遊戲，聽說社內許多男女因此不去跳舞而前往觀賞。隨著年齡的增長，他的身體愈顯得魁偉，身高達丈餘，相傳其因無配偶而終生孤獨。Toray 之異父弟妹有 Mangah

Safong（男）、latang safong（女）二人，生家 latang safong 的子孫延續不斷，傳說後來住在荳蘭社，而薄薄社也有有關 toray 的傳說事蹟。

這段神話傳說請楚描述原住民盪鞦韆活動的形式，但是值得注意的是，盪鞦韆的活動較少出現在北部阿美族部落。反觀至今，依照節令阿美族在各部落所舉行的祭典，仍然保存上數為訓練男性年齡階級層的體能所舉行的多項傳統競技。玆將這些傳統競技活動的意涵與形式簡述如下：

Ilisin 或是 Milisin：阿美族的節日，或指阿美族的運動會。當天是專門賽跑，其原本的目的是測驗男性年齡階層打仗的力量，除了賽跑，也進行跳高、跳遠、摔角的測驗。測驗結果表現不好的，長老會予以警告：**「你這樣怎麼打仗？」、「這樣女孩子不喜歡你喔！」**

Malengleng：對阿美族人而言，屬於較為**「正統」**的運動，當男性少年達 15 歲時，要晉級年齡階級層，要 benaru，要進年齡階層的第一關就是要 Malengleng。Malengleng 之前先有飲食上的限制，大致上除了水與流質食物(如酒釀)之外，晉級者須禁食一週。一週過後，一早 10 點先由部落長跑到海邊，在海裡浸水洗淨身體，然後在跑回部落進行祭拜，如此才算通過年齡階級層的試驗，可以晉級。在跑回部落之前還有一關：將要到部落時，5、6 個長老守在入口，拿雞爪 Pakalos，類似一種警戒的手段。長老看誰跑得最慢，就會追上前，**「你比我還要慢！」**一但追到，因為晉級者都是赤裸上身，就會被長老們用雞爪在背上刮出血痕，作為一種記號和警告。這時部落的居民，特別是女性都在旁觀看，這樣的記號，會成為一種恥辱：**「Pakalos 有流血的就是那個！」**，有輕蔑之意，就連稍後跳舞的時候，大家都會注意。所以那個時候這些晉級者一定拼命快跑，最起碼不要被老人家追上。這個習俗要求嚴厲，其背後的動機是因為不論打仗、工作，有體力可以快跑是一項非常重要的能力，所以才會有 Pakalos 的習俗。

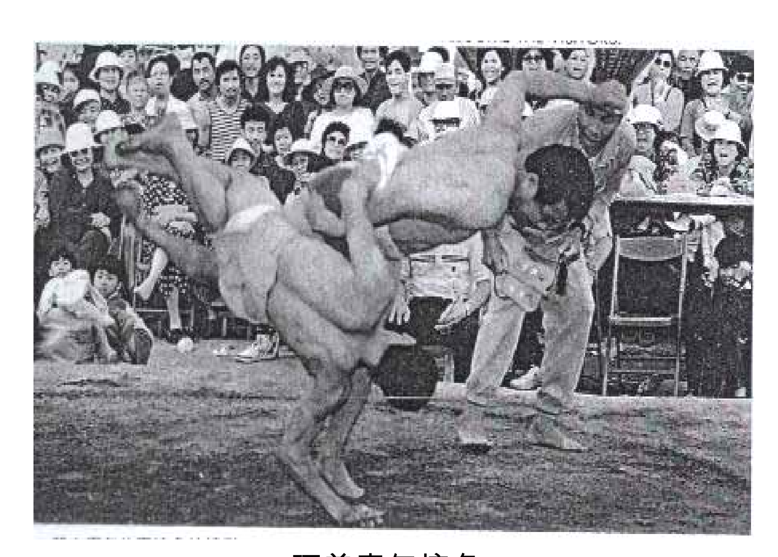
Miladis：拜海神。主要活動是捕魚，又稱捕魚祭，也是只有男性才能參加的活動。為了測驗男性的體能，令其在水裡一小時，然後看誰捕的魚多。此外，有的時候年長者把竹筏排起來，命令兩個人比賽，看誰快。在阿美族年長一輩的觀念，捕魚、划船都是運動。水上活動結束之後，有時後會在海灘摔角。



划船比賽

圖片來源：《牽源》，P.152。

摔角：根據 Alikakay 傳說，摔角是阿美族訓練戰技中的一項體育活動，耆老們也證實，在日據時代以前，阿美族人就已經有摔角活動，目的也是磨練體能。傳統的形式很簡便，在草地上或隨便找一個沙坑，兩造就搏鬥起來；有時也會把年齡階級層帶到河邊、海邊舉行。後來日本人統治台灣後，才模仿日本人的方式與設備。現在吉安一帶的阿美族還可見到這項活動。



阿美青年摔角

圖片來源：《牽源》，P.195

Mipalidas：拔河。（詳見上節）

Mabengbeng：即所謂卵石擲遠，bengbeng 取自石頭砸中物體的聲音。此乃過去阿美族男性年齡階層為了增進辦鬥能力所進行的戰技訓練。年輕男性將採集得來的卵石，敲擊成帶尖銳剖面的石片，然後練習擲遠。出征之前，每人取數顆卵石放置於背上的籃中，以為武器。這項技能不僅用於作戰，也用於打獵。例如獵山豬時，這是在最短速度中能擊倒獵物的方法之一。然而後來由於火槍的引進，漸漸棄而不用，現在已單純成為一種娛樂的體能活動。

Maalaudu dama：dama 指獵到的山豬，這個活動簡稱搶山豬。過去在阿美族，獵山豬是一個大日子。Malikuda 舉行前幾天，男性要到山上打獵，然後才舉行 Malikudad。到了 Malikudad 活動舉行時，安排有餘興節目，在居民面前試驗年齡階級層的體能。長老們把獵來的山豬分配給各居民後，留下最粗壯的一頭，並將年齡階級層依人數均分為兩邊，一聲令下，變由兩造開始搶，搶到的山豬就歸該隊。為了搶到，必須群體協力，有些人負責進攻、有些人負責阻擋。有的時候太激烈也是會打架、甚至受傷。這個活動主要也是考驗青年人的體能，不過日據時期以來，因為獵物減少，這個活動已經鮮少舉行。

射擊：也屬於正統的體育活動，射擊的內容包含射箭、射標與槍等等。這也是男性年齡階級層的體能訓練項目之一。長老命年齡階級到海邊，予以考驗射箭的技能，若命中的比例高，則予以稱讚；若有技術不純熟者，會先被警告，但由善射者教之。接連數次施以射箭練習，若技術仍無精進或仍未達一定程度者，則會被上一級的前輩辱罵責打。



射箭比賽

圖片來源：〈臺源〉，P.143



趙綺芳攝，富里 Cilamitay，2002。

Mikalitsu：爬檳榔樹。亦常見於年齡階級層的競技，年齡階級層的級長訓練同儕的方式之一。級長偶有心血來潮：**「我們今天早上 Mikalitsu！」**檳榔在阿美族部落垂手可得，誰先把檳榔拿下來，誰就獲勝，然而其磨練意味大於比賽。阿美族青年從小擅爬樹，**「有的時候根本像在樹上走路！」**這樣的運動不用教練，完全自己揣摩如何贏過別人。耆老回憶國民政府時期以後，服役的時候有爬竿的訓練，**「只要是阿美族，絕對爬竿第一名！」**因為他們臂力也好，而且體型較少肥胖者，腳一蹬就爬上竿頭了，下竿時也有較大的膽量放手，動作敏捷。過去阿美族男性普遍腳底彈力、觸感好，必須歸功於從小的環境陶冶：因為阿美族檳榔樹多，有的檳榔長得較高用竹竿碰不到，就命令孩童爬樹取檳榔，五、六歲的孩童就學拔檳榔，因而從工作中得到遊戲與技能的訓練。因應當代許多阿美族年輕一帶遷居至都市長大，近年來再許多部落的儀式中，強調孩童的爬檳榔樹競賽，以回復阿美族過去優秀的體育傳統。

Mipalikar：撐竿跳。傳說中阿美族與 Alikakay 作戰的主戰場是今美崙山忠烈祠一帶。美崙溪河以南是阿美族人居住地，河以北美崙山則由 Alikakay 盤據。舊時美崙溪並沒有那麼寬，大概只有五、六公尺，但卻很深。游的話速度比較慢，所以傳說中的首領馬浪寶寶訓練阿美勇士撐竿跳以渡河，因此不是撐竿跳高，阿美族是撐竿跳遠。部落孩童目睹這樣的技能，將之轉化變成一種競技遊戲，改成在淺泥灘裡玩。耆老回憶過去兒時一邊放牛一邊在混了動物遺物的泥堆中，比賽撐竿跳遠的情景，雖然有衛生上的隱憂，卻也提高安全度避免運動傷害。

Milenleng：潛水。這是過去流行於奇美（Kiwit）部落的一種水上活動。奇美部落臨秀姑巒溪，其河水湍急，水深高過人身。這個活動過去每半年舉行一次。把年輕人帶到溪邊，先在對岸豎立一支竹子，要求年輕人想辦法渡河，誰最靠近竹子，誰就獲勝。為免被湍急的河水沖走，奇美部落的年輕人想到先背負石塊增加



阿美族孩童跳水遊戲

（張哲民攝，台東成功，2002）

重量，再閉氣過河，石塊不能太小以免無法發揮效用。此外在水中必須閉氣數分鐘才能到達對岸。

Mitsupu：「跳下水」。在水璉村當地，因為靠海，許多體能活動與水有關。其中一項就是跳水。參加者將原先固定在海中的定刺網移走，爬上約四米高岬邊的瞭望台，就往下跳，用來測試膽量。跟現代奧運中的跳水競賽比起來，有異曲同工之妙，也反映阿美族依海的生態。

上述的戰技訓練，的確在過去的部落爭戰始終發生很大的作用，例如在下列這個太巴塱部落類歷史的傳說[5]中：

> Sawa’是個道地的太巴塱阿美族少女，天真無邪，大約在她六歲那年，在一個晴朗的早晨裡，Sawa’的母親帶著她一齊到稻田裡工作，年幼的Sawa’在田邊玩耍，當母親放下工作，回頭探望Sawa’時，赫然發現田邊只剩下凌亂雜踏的足跡，而Sawa’早已不見。母親著急慌張的放下工作到處尋找，她心想：「難不成是今天來太巴塱部落的那些卑南族人帶走了！」卑南族人以其特殊的斯巴達訓練方式，造就一支銅牆鐵壁般的軍隊而雄踞臺灣東南部，所以，如果Sawa’不幸落入他們手中，想要救回她，簡直就像是從死神手中要回一個生命般機會渺茫。
>
> Sawa’的哥哥Agah（阿桿）知道妹妹失蹤後，傷心了很久，為了使家人重享天倫，Agah發誓無論如何困苦艱難，他一定要找回妹妹Sawa’。從此他不斷得提醒自己，自我磨練，勤練刀術、弓弩、搏擊和撐竿跳遠，前三者是為了攻擊敵人，求得最後勝利；後者則是為了在危急時可以迅速的離開現場，保得全身而退。經過數年的努力之後，Agah果然成為太巴塱部落驍勇善戰的第一勇士。
>
> 終於，Agah辭別了家人，獨自南下尋找Sawa’的下落，在途經Rarankes（拉拉克斯）部落時，他的好友Mayawei（馬亞威）被Agah尋妹千里的毅力所感動，決定助他一臂之力，由於Mayawei從小就與卑南族為

撐竿跳救妹

圖片來源：〈阿美族傳說〉，

[5] 此傳說出自太巴塱出身的青年莊國鑫的

鄰，對卑南族習性及生活皆有所悉，並通卑南族語，對 Agah 而言簡直是如虎添翼。於是兩人選擇了一個晴朗的早晨，Agah 和 Mayawei 喬裝成卑南族人混入了卑南族部落裡，Agah 和 Sawa' 在路間碰面了，Agah 認出了 Sawa'，兩兄妹喜極而泣相互緊抱著，但是想到該如何能在神不知鬼不覺得情況下，突破嚴密的卑南族邊防救走妹妹時，Agah 和 Mayawei
不禁緊鎖眉頭。

三人密商的結果，Agah 和 Mayawei 趁著黑夜在預備撤退的路線上，沿路將堅韌的且彈性特佳的竹子削掉枝葉，然後拉彎成弓形，再用藤索將頂稍固定。利用竹子的彈力幫助他們能在最短的時間內逃離卑南族人的追趕，這是 Agah 和 Sawa' 計劃中最重要的部份，而在卑南族祭場外緣的那一枝又粗又高又直的刺竹將是成敗的關鍵所在。他們決定在卑南族「猴祭」那天，部落狂歡，戒備鬆懈時下手。當季滿月時，正值卑南族人的祭典高潮，卑南族人圍繞著廣場激情狂歡，Sawa' 穿梭在卑南族青年中並熱情的斟酒，讓他們逐漸失去戰鬥意志。

當時機成熟，Mayawei 身著鮮紅的衣服爬上廣場邊刺竹的頂端，左右搖擺著裝成卑南族人傳說中帶來福運的紅衣神，此時卑南族人更是喜出望外，狂歡達到了最高潮。正當所有的注意力集中在紅衣神的身上時，埋伏在草叢中的 Agah 立刻捉住那枝在廣場外緣已拉成彎弓狀的刺竹，瞬間將原先固定在刺竹頂端的藤索割斷，刺竹隨即將他彈了出去，藉著刺竹的擺盪力量，Agah 捉住刺竹的頂端，等到刺竹彎至最低點時，他趕緊捉住站在場中央的 Sawa'，而刺竹的反作用力又將兄妹二人順利得彈送出廣場。逃出廣場外圍後，兄妹倆片刻不敢多留，利用同樣的原理，一躍一躍地飛盪到遠離卑南族勢力範圍外，等待隨後前來會合的 Mayawei。

不一會兒，Mayawei 也趕到會合地點，一行人趁著黑夜抄小徑逃離，不久，Mayawei 回到了自己的部落，Agah 和 Sawa' 一家人也終於團聚。但是，卑南族人發現事實的真相後，採取了報復行動，後來演變成阿美族與卑南族間的仇恨，引發的戰禍延續了世世代代。

Mayawei 回到部落後，他維護正義的英勇事蹟立刻為全部落的人所稱頌，而未婚的他也成為拉拉克斯少女們崇拜、追逐的對象。但好景不常，卑南族人發現紅衣神的真相和 Sawa' 失蹤的事實後，便下令對 Rarankes（拉拉克斯）採取報復行動，卑南人派遣一小隊人馬偷襲拉拉克斯，並獵走部落一重要人物的首級作為宣戰的開始。Mayawei 得知消息後內心愧疚氣憤交錯，年輕氣盛的他便獨自闖入卑南族部落，砍下兩人的首級，以牙還牙，情勢越來越緊張，遂即卑年族便大軍攻打拉拉克斯部落，在一次戰鬥中 Mayawei 也壯烈犧牲，這使得拉拉克斯的士氣一落千丈，加上戰事節節敗退，更使拉拉克斯軍容渙散，增添凝重和哀傷的氣氛。

拉拉克斯頭目深知以目前的戰力，絕非善戰精悍的卑南軍敵手，但他仍再次集合殘存的年齡階層（Slal）武力，對他們說：「阿美族勇士的精神是名譽而不是生死，我們生為拉拉克斯的人，死也要成為拉拉克斯的魂，為了表示絕不後悔的決心，我希望大家的腳上都綁上繫牛草（Salipata'）與卑南人決一死戰！」此役，拉拉克斯慘敗，部落所有年齡階層青年也全

部壯烈犧牲，不過，也由於拉拉克斯人的奮戰，使卑南族軍隊損傷慘重，元氣大傷，對於往後兩族交戰的結果，具有非常深遠的影響。同時，卑南族人也仍不停止其霸掠之心，重整軍備，以族人遭擄為藉口，北上討伐太巴塱部落。當卑南族軍隊駐紮在秀姑巒溪時，兩位正在捕魚的奇美部落（Kiwit）青年法紐（Faniw）和俄芮（Odoy）恰巧從那裡經過，得知卑南族人即將攻打太巴塱的消息，其身為阿美族的一份子，雖知卑南族人並不是來攻打自己的部落，但拉拉克斯部落慘遭卑南族人殲滅一事早已使每一個阿美族人同仇敵愾，於是 Faniw 和 Odoy 便想出了一個緩兵降敵之計。

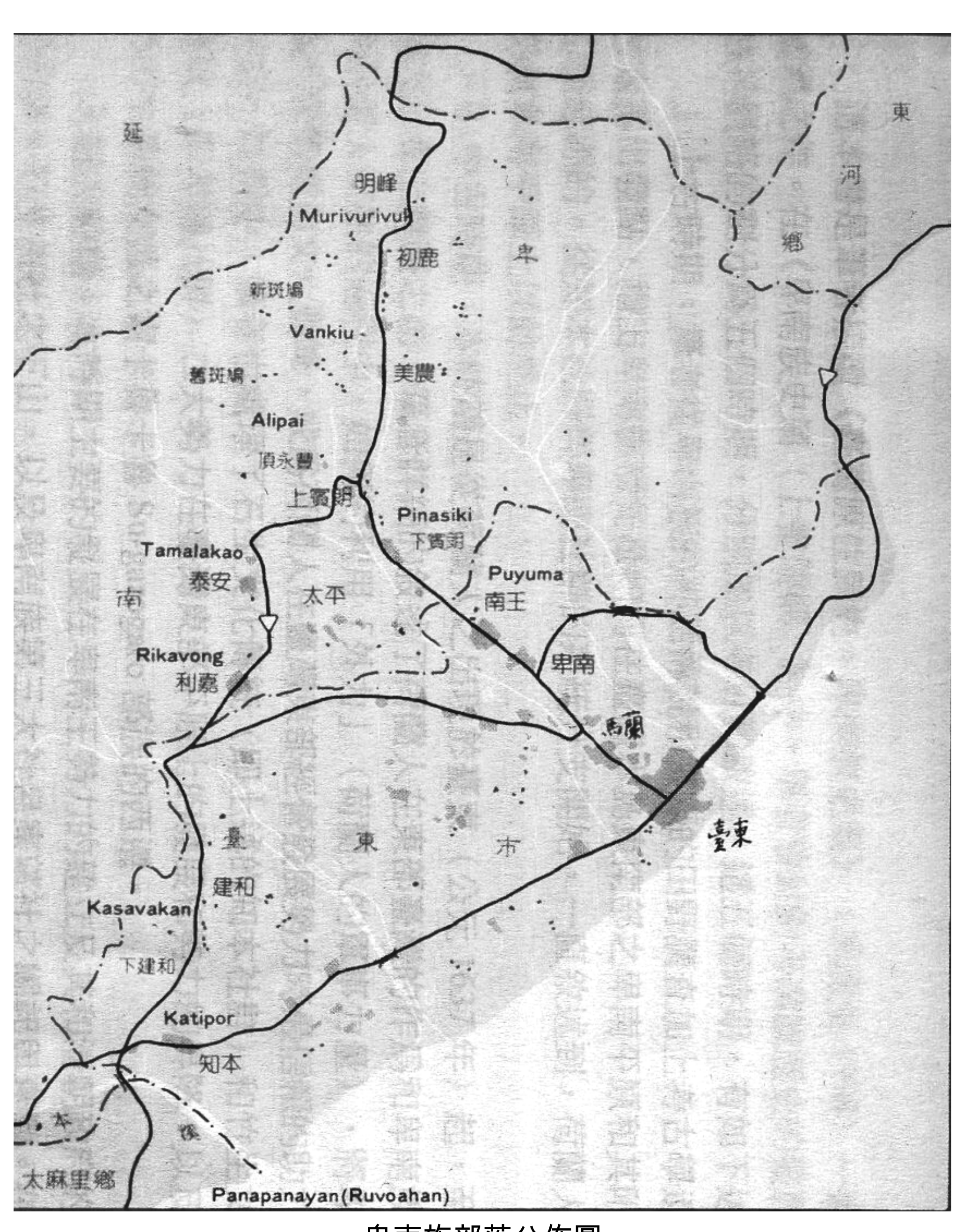
他們先回到 Kiwit 部落，動員了一些年齡階層的人員，在通往太巴塱的路上設置多陷阱，並在陷阱上做上記號，也埋伏人手在陷阱附近，然後，派遣人員前去通知太巴塱部落。Faniw 並且挑選了一些人喬裝成太巴塱人等候他的信號，來引誘卑南軍中計。當一切都佈置好後，Faniw 和 Odoy 以智取誘騙卑南軍誤信以為喬裝成太巴塱人的 Kiwit 部落青年真的來攻打他們，就當卑南族軍隊訓練有素的朝山頭追擊假扮成太巴塱人的 Kiwit 青年時，Kiwit 青年就繞過事先佈置的陷阱，而卑南軍不察便一批批的落入陷阱中，遭埋伏的 Kiwit 青年以長矛補上致命一擊，卑南軍遭到全軍覆沒的厄運，倉皇逃回卑南部落。奇美部落青年以寡擊眾、智取卑南族人而獲全勝的消息傳遍阿美族部落，從此，太巴塱與奇美部落建立了脣齒相依的緊密關係。

數年之後，卑南族又興旺起來，對卑南族來說，一日不取太巴塱，便一日難安。於是，卑南軍再度整經軍備迂迴繞過奇美部落，從太巴塱東邊進犯。太巴塱全力防守，以靜制動，雙方僵持了三天四夜，最後，太巴塱部落祭司（Kakitaan’）以飛鴒占卜，卜得吉兆，太巴塱必能勝仗，於是開始全力反擊卑南軍。這時，祭司（Pahah Foka’）取出藤製寶盒，作法颳起狂風暴雨，卑南軍在惡劣的天候下陸續往南撤退，太巴塱人乘勝追擊，一直追到 Okakay（現稱崗界，堆滿屍骨之處），卑南人大敗。從此，太巴塱阿美族人和卑南族人便成了世仇。

綜上所述，阿美族的各項傳統體育活動，乃源自過去部落社會族內與族際之間彼此經年爭戰的歷史情境，而逐漸發展，基於社會分工的原則，主要集中以對男性年齡階級層為主體的體能與精神訓練，所形成的體育文化，與希臘化時代城邦社會斯巴達式的軍事訓練制度，有著十分類似的意義與形式，亦即，體能與戰技訓練是為了達到軍事目的。正因為這些傳統戰技活動在過去與部落外的政治生態、部落內的社會型態與組織形成緊密的制度化扣合，當阿美族面臨日據時期以來劇烈的外在環境變遷之後，傳統戰技體育的形式與意涵皆面臨重大的衝擊。

第三章　卑南族傳統體育研究

卑南族集中居住在花東縱谷出海口沖積平原上，共有八個主要部落，因而日據時代曾經稱其為「**八社番**」，它們是：「**知本**」（Tipul 台東建業里）；「**射馬干**」（Sabakan，台東市建和里）；「**呂家**」（Likavung，卑南鄉利嘉村）；「**大巴六九**」（Tamalakaw，卑南鄉泰安村）；「**阿里擺**」（Alipay，卑南鄉賓郎村之頂永臺）；「**北絲鬮**」（Ulibulibek，卑南鄉初鹿村）、「**卑南**」（Puyuma，台東市南王里）與「**賓朗**」（Pinaseki，卑南鄉賓朗村之下賓朗）。而寶桑（Papulu，台東市博愛



卑南族部落分佈圖

圖片來源：宋龍生 著 《卑南公學校與卑南族的發展》。

里）、龍過脈（Dandanaw），則分別是後來由南王和初鹿部落遷居的聚落。目前卑南族約有一萬人左右。

簡略地說，卑南族可分為兩系：知本系和南王系。前者信從石生神話，後者則相信竹生神話，兩系的語言和風俗亦略有出入；這一方面是歷史變遷的緣故，另一方面也是周遭族群環境的影響 - 知本系有排灣、魯凱的文化因子，南王系也明顯有阿美族文化的成分。

卑南族人口雖少，但卻長期主導台灣東部的政治、經濟與社會的發展，她勇於接受外來文化，但卻仍保存其獨特之民族風格。

一、 Dadek 和 Tinavawan：卑南族的人觀

和台灣其他原住民各族一樣，卑南族有很深的泛靈信仰，有非常發達的巫術(Temaramau)。如果我們要準確地掌握卑南人傳統體育的內涵，首先必須對其人觀具有初步的理解。



向神靈與祖靈之善靈祭祀，
應以右手行之。
(孫大川提供)

在傳統的卑南族信仰裡，他們認為人是「**軀體**」(Dadek)和「**靈魂**」（Tinavawan）的組合。人的靈魂有三個，分別位在左、右肩以及頭頂。[1]如果肩上的靈魂離身，人就會生病；但只要頭頂的靈魂還在，便不至於死亡。人的右手會抓取好東西，可以保護人的生命。人死後變成「**神靈**」(viruwa)。「**祖靈**」(tuviruwa kana temuwamuwan)乃守護家族的善靈，向其獻祭時應以右手行之，而對橫死或難產死者之禱祝，則以左手祭祀。（古野清人，2000）宋龍生引南王老巫師 Dao'ulur（王清蓮）的報導說：

[1]有關卑南族對人的靈魂的說法，有許多不同的口傳，部落與部落之間亦有所差異，但大體上三個靈魂的說法比較概括。詳見宋龍生，〈民族學研究所資料彙編〉，第 10 期。

「人的靈魂只有一個,存在於人的頭頂髮漩(aliputuan)之上。、、、當我們參加人之葬禮完畢後，一定要在河邊舉行洗除污穢的洗禮。當洗之時，我們在人之頭頂放一個檳榔為主，代表人之 tinavawan，同時亦在人之兩肩、兩腰及兩足上放置一檳榔。這些檳榔只是頭頂檳榔的配物，即配合頭頂之檳榔，以使代表人體之上下各部，使之趨於更完善之境、、、。」（宋龍生 19　，P.52）。

人的靈魂是三個或一個，雖然有各種不同版本的口碑，但所顯示的意義卻相當明確。首先，無論哪種版本，卑南族人顯然深信人不單只是肉身(flesh)的存在，而且還是**「靈魂」**的存在。將檳榔至於頭頂、四肢，象徵**「靈魂」**（tinavawan）與人的**「軀體」**（Dadek）之整合。人的**「身體」**（body），其實是一種**「象徵」**，指涉某種超越物質、不受物理法則綑綁的存在狀態。其次，頭靈以及左右肩靈的敘述，反映人類對單一和二元、變與不變、靜與動的原始思考。這種身心二元的人觀架構，從柏拉圖（Plato）、亞里士多德（Aristotle）到笛卡兒（Descartes），從孔、孟到朱熹，始終是人類自我瞭解過程中永恆的課題。只是在阿美族、卑南族的文化脈絡裡，它還沒有變成形上學、知識論或倫理學的對象，呈現質樸、活潑的思維風格。



卑南族祭司正以檳榔祭祀神靈與祖靈
(孫大山提供)

根據卑南人的看法，人的生病、作夢、思想和意志，皆源自於靈魂（tinavawan）的指使、支配；靈魂從頭頂離開時，人即死亡。人體死後的靈魂（tinavawan）變成**「神靈」**（piruwa），游走於上界與下界之間。上界主要的成員有：（一）造物者（mahizang na temaway；kahulasan kazialan）：祂創造並主宰一切，至高無上，永恆無限且臨在於萬物之中。（二）巡衛之神（miahalup；miakelep）：部落和土地的守護者。（三）祖靈（temuwamuwan）:祖先的神靈配享天界，蔭澤子孫，也是人與

造物者之間的轉求媒介。下界則屬受造世界，主要的成員有：（一）萬物（包括日月山川）：卑南族人相信，這些形器世界並不單單是物質的存在，它們也是充滿神靈的。（二）人（tawu），包括肉身和靈魂。（孫大川，198 ）。從這樣的存在架構來看，受造萬物包括人，由於都具神靈，因此他們彼此之間的關係便不是隔絕疏離的狀態，他們不但相互聯繫也彼此溝通，可以一體流轉。

我們不妨將焦點在拉回到對「人」的分析上。按卑南人的說法，靈魂（tinavawan）作為人的另一個組織原理，當它還跟肉身（tatek）結合時，它顯然是人整個能動性的基礎，它能思想、表現意志，它指揮、主導人所有的行動；它能感受、有感情。能知覺外在的世界。因此，靈魂的鍛鍊，乃是卑南族「**人觀**」的核心價值。關於這一點我們將在檢視卑南人的社會祭儀時，再詳加論述。

人的靈魂，既然是能動性的基礎，有時它也能脫離軀殼漫遊。「**夢**」的世界就是由此而來。此外，人的靈魂也會受其他物類（如樹木）精靈的引誘而迷走（miparal），失魂的狀態就是靈魂迷走的結果。只有在人死之後，靈魂才和肉身徹底分離。

人死則「**靈魂**」（tinavawan）轉變成「**神靈**」（piruwa），凶死者為「**惡靈**」，侵入人體導致「**病苦**」（ku-aleng），於夢中遭遇變成「**惡夢**」。善死者為「**善靈**」，配享天界，終成「**祖靈**」；護佑社稷、庇蔭子孫；夢中相遇即為「**吉夢**」。

這樣看來，卑南人的病苦與夢境，便不是生理或心裡的問題，而是泛靈信仰背景下卑南人對「**人**」是什麼的觀照。

二、 從 mangayangayaw 到 mangayaw：男人身體與人格的塑造

嚴格說來卑南族男子在十二、三歲未發育之前（稱做 walak），並沒有任何教育的設計，他們依附在父母身邊，不是獨立的個體，服裝也沒有特別的規定，到約十二、三歲（依身體發育的程度來決定），他便要進入「**少年集會所**」（Takuban），開始被稱為「**Takubakuban**」。Takubakuban 至約十八、九歲，即成為「**miaputan**」[2]，這是成年前的苦行、試煉階段。三年之後，若順利過關，才算成人，稱為「**bangsaran**」。此後身上方可配戴

[2] 本詞的字根「tan」，乃卑南語對成年男子的稱呼。「mia」有「正在、、、」意思，「pu」有「使其、、、」的意思；換句話說，miaputan 其實是指少年要轉變爲成年的關卡。

裝飾，可飲酒、結婚，被認為是一個身心發展成熟的人。算是一完整之社會成員。



準備進入「少年集會所」Takuban 受訓的現代卑南少年 Takubakuban
後為已搭建完成之少年集會所（賓朗部落）
(孫大川提供)

Takubakuban 階段約五年，每一年齡級皆有名稱，並一級管一級，十分嚴格。通常每年十月左右，Takubakuban 開始集結於集會所，搭蓋 Takuban（一種椿上建築），集體夜宿於此，並在這段期間舉行**「猴祭」**（imangayangayaw）[3]。猴祭有非常複雜的儀式、禁忌和規範。大體來說，它分獵猴、友猴、刺猴、棄猴四個階段。如果從教育的角度來看，獵猴是**「出草」**的模擬，一方面是狩獵技巧的訓練，另一方面也是戰鬥意志的陶。成獵捕到的猴子，關在自製牢籠裡，至於 Takuban 廣場中。在刺猴儀式進行之前的那一段時期間，少年們都將悉心餵食捕捉到的猴子，並稱牠為友。少年們稱猴子為 ali，及**「朋友」**的意思，有時彼此間還能產生情感。直到 rahan（祭司）一**「神示」**宣布**「刺猴」**的日子，少年們才收斂自己的感情，由最高年齡層者（即將成為 miaputan 者）主控刺猴，告別自己的少年時代。根據南王卑南族長老陳雄義（Sigmuli，七十歲）的解釋：從**「友猴」**到**「刺猴」**，象徵人跟自己動物性的切斷；從無知、好玩的童年，跨入成年男子的

[3] Mangayaw 是指成年人的「大獵祭」，而 mangayangayaw 按卑南語法有模仿、練習的意思。過程區分稱法，筆者以 pinaseki 部落爲準。


搭建 Takuban.(孫大山提供)


搭建 Takuban 內之睡床.(孫大山提供)


猴祭前 Takubakuban 於會所中接受訓練

第一步[4]。這是人從自然屬性甦醒意識到作為人性的主體。之後，少年們進入**「棄猴」**的階段，這是一種安魂的儀式。

猴祭儀式的最後，少年們還有扭打、角力（mapingipingit）的競技，並將搭蓋的 Takaban 拆毀，然後篝火圍圈，跳喝年祭。

如此看來，少年會所（Takubakuban）事實上是卑南族男子社會化的第一個階段。搭蓋 Takuban、獵猴是生存技能的鍛鍊；**「友猴」**、**「刺猴」**是人與動物屬性的自我辯證；棄猴安魂的儀式，則指向生命神聖的一面。而角力，既是娛樂也是戰鬥力的提升。

通過 Takubakuban 的階段，即進入「**miabetan**」的苦行時期（約十八、九歲至二十一、二歲），從此之後，卑南族青年直至結婚、生子，其生活重心皆以 Palakuwan 的集體活動為中心。小島由到、河野喜六主編的《番族慣習調查報告書》生動地記錄了 Miaputan 在 palakuwan 的種種生活情況：

[4] Sigimuli 訪談記錄，2001 年。

「miaputan 平常裸體，只在腰部纏一條兜襠布。他們守候在集會所，服務上年齡級者的雜務，例如：縫補、汲水、保養番刀、幫助農耕、聽候差遣等。長者可在集會所或自宅等他們所喜歡的地方或時間用餐，bangsaran[5]則早、晚兩餐在集會所食用，午餐則在田間或有時也在集會所食用。不得在長者面前進餐，即使在集會所內，bangsaran 也要等長老熟睡之後，方可進食，否則絕對不可用餐。若進餐中長者醒來，就需中止，待其熟睡再食。因此集會所中最下級者 maiputan，往往至雞鳴告曉時分，尚未進食，這種情況並不稀奇。加以老人有早起的習慣，故此有連續達三、五天都未能進食的情形。這些痛苦，被視為修業之一，需例行嚴守。」（小島由道、河野喜六；2000）。[6]



Takubakuban 刺猴.(孫大川提供)



棄猴

竹竿所抬為刺猴後之遺體，現以草猴代替

(孫大川提供)



食物進用的嚴格控制，長又秩序的嚴格遵守客觀上固然是社會馴化之有效方法，但是主體生命的強化，自我給予能力的養成，也是在此一馴化過程中同時完成的。**「身體」**不再是單純的生物性存在。**「牠」**被某體液出牠自己的超越性生命所引導。如果說 Dadak（身體）與 tinavawan(靈魂)，是某

[5] 只已通過 miaputan 階段的成年男子，詳見後。

[6] 本段引文摘自中央研究院譯本，但譯法略有更動。

種對人的存在的形上學陳述，那麼從 Takubakuban 經 miaputan 到 bangsaran 的過程，即是 Tinavawan 之**「道成肉身」**（incarnation）；Tinavawan 不再是抽象的形上學原理，而是生活的實踐。體能教育和意志力的教育，在此有了它演練的場所。在這些過程中，靈魂是機警的，他隨機張開自己所有的注意力，絕不放過任何學習或鍛鍊自己、挑戰自己生理極限的機會。我們不妨列舉一下卑南族傳統習俗中，對 miaputan 的種種規範[7]，進一步瞭解身體和意志如何在卑南族青年具體的生活實踐中演練：

（1） 不得染齒。
（2） 不得嚼檳榔。
（3） 不得清洗身體和臉。
（4） 不得戴花環。
（5） 頭髮不得抹油。
（6） 不得穿有顏色的衣料。
（7） 刀鞘不飾色彩。
（8） 禁戴頸飾和指環。
（9） 不得輕挑發笑，尤其面對上年齡級者時。



miaputan 應負擔上年齡者之重物
(張哲民攝.台東賓朗.2003.)

（10） 與上年齡級者同行時，應代其攜負物品。
（11） 路上遇見長者，應讓開避到岔路上；若無岔路，則應原地佇立，靜待長者通過。
（12） 身上攜水時，遇老者應奉水。
（13） 長者在前，不得超越；長者在後，則應加快腳步，隱身讓路。
（14） 與女子交談應低聲肅穆，絕不可笑鬧或高談闊論。
（15） 進食時不得被家屬以外的人看見；有客來訪，宜避開進食。
（16） 不得進入他人的田地。
（17） 集會所內不得穿上衣，即使被雨淋濕，也不得脫下兜襠布。
（18） 集會所內不得在長老面前抽煙。
（19） 集會所內長老坐在火堆邊時，不得靠近火堆。
（20） 集會所內除非上年齡級者已熟睡，否則不得進食。
（21） 集會所內上年齡級者熟睡時，不得在其附近談話，事非得已則

[7] 此處大體引述小島由道、河野喜六的歸納，並按筆者之田野記錄略作增減。誤譯的部分，如（4），也作了修正。

小心輕聲。

（22） 集會所內不允許睡在床榻上。

（1）至（8）牽涉到個人的裝扮。Miaputan 階段嚴格給自己打扮。蓬頭垢面，極度貶抑自己，那是自我淨空、培養靈性的必要手段。毀棄自我，才能真心朝向他者（toward the other），（9）至（16）即苦行者（miaputan）面對他者的態度。節制、收斂是其要領，對長者、女子、他人、訪客，皆應克守謙卑自制的規範。（17）至（22），則扼要地規定了 miaputan 在集會所並遵循之行為準則。

其實上述這類規範並不如此單純，它包含許多極為細密的規定，很難列舉表畫。有時 miaputan 為展現其意志力，他還可以盡其所能做出更為極端的自虐行為，成就鋼鐵般的體能與毅力，這也是其贏得崇高社會地位之要件之一。



歷經種種考驗才能成為真正的男人：Bangsaran
(孫大山提供)

三到四年 miaputan 的苦行鍛鍊之後，才能晉級成為 bangsaran，才可以打扮自己，成為真正的男人。Bangsaran 乃是大獵祭（Mangayaw）真正的主角，在年祭連續幾日夜的通宵樂舞中，他們始終是最鮮豔、最活躍的演出者。成為 Bansaran 之後才有資格追求異性，結婚生子。同時，他們也成為管理部落的中間份子。

從 Takubakuban 到 Bangsaran，從 Mangayangayaw 到 Mangayaw，從 Takuban 到 Palakuwan，不但顯示了卑南族男子年齡階層制度的運作，也包含了祭典和場所的推移和展演。如果我們從教育的角度來看，這明顯地勢一個緊密結合身體和心靈、個人與群體、我與他者為一體的訓導機制。以體能和意志的培養為目標，透過生理的變化、祭典儀式以及集會所的規訓，完成人的自我實現與社會實踐。我們認為這是卑南族傳統體育最核心的內

容，只是這些競技的目的，並不在贏得任何的獎賞，而是一代又一代民族生命的傳遞與文化之再現。

三、 misahor：女人的品行

相對於男性，卑南族婦女比較沒有嚴格的年齡階級制度。一般而言，卑南族女性不參與部落公眾的評議；但在家庭內，妻子乃是一家之長，而管理家產的權力，並統領家屬發展稼業。從卑南族婦女掌理的事務來看，舉凡家庭內部大大小小的工作，乃至田產之耕殖，皆屬其責任範圍，極為辛勞。



17、18 歲的卑南少女 mialavit

(張哲民攝.台東市.1998)

大體來說，卑南女子至十二、三歲時即被稱作「miatuvil」[8]，指剛剛發育的卑南少女。十五、六歲至十八、九歲，則稱為「mialavit」[9]，指發育中的女子。這段時期，少女可使用梳子、整理頭髮、抹油、擇偶甚至結婚。再經過二、三年，身體完全成熟，便稱為「bulabulayan」[10]，即女子之成年者。



Misahor，婦女一同除草工作

(孫大川提供)

卑南女子成長過程中對其人格陶成最具意義的儀式，即「Misahor」。Misahor，按字義是指一群人集合在一起，團結起來共同完成某件事的意思。而卑南婦女 Misahor 的組成，事

---

[8] 「 l，是單片腰裙。

[9] La

[10] 「 爲「bulabulayan」，取其青春盛開之意。

實上和小米耕作有關，乃典型之農事祭儀。按傳統，卑南族每年二、三月間播種小米，約一週後發芽，第十天長出二、三片葉子，第十五天長出五片葉子，至第二十天莖節逐漸形成。在這一段短短的期間，族人必須搶先完成除草、剔苗的工作，否則小米無法長的豐實。Misahor 即是為達成這樣的目標而組成的，它是一種集體勞動、輪流互助的形式。部落裡有時會組成二至三個婦女除草團，彼此相互競爭，成了卑南女子成年儀式的重要過程。

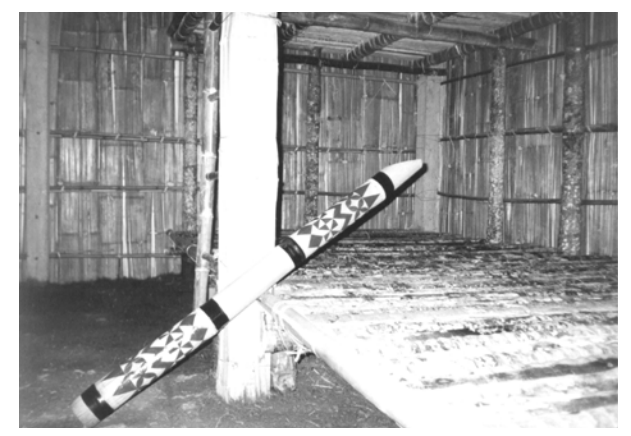
通常 misahor 的除草隊伍皆由培育完成的卑南婦女擔任召集人，卑南語稱做「kemakezeng」，她是整個 misahor 期間的靈魂人物，負責安排大小事情，分配工作，控制進度，使整個隊伍團結合作，井然有序。除草團主要由四種成員組成：（一）部落十二、三歲（miatuvil）以上的女子。（二）二十歲以上成熟的女人（bulabulayan）。（三）中年以上的婦女（mahizangan）。（四）Takubakuban 中已進入 maradawan 階段（18 歲～22 歲）的男性青年。[11]

Misahor 每日的進行大致如下：

「misahor 每日活動的方式，採取上下午輪流的方式，就是上午到李家下午換到王家，一天輪兩家。輪流的順序，由召集人先去瞭解成員田裡小米成長的程度來排定，務必在 misahor 期間內，每位成員家都能輪到兩次。而每日的程序是：

集合：清晨破曉時分天未亮，由召集人指派的兩位成員負責，以清亮的銅鈴聲喚醒睡夢中的成員，全副「耕袋」攜帶農具，約五分鐘光景，在約定的定點集合。[12]

出發：全體到齊後，先請長老禱祝，接著由召集人當排頭，按年齡依序排成兩行。前四至六組成員手持銅鈴，其中一人敲響一聲



少年會所中 maradawan 需負責送水，圖為傳統之竹筒水壺 lawas.(孫大山提供)



除草工作結束，向部落呼喊

(孫大山提供)

[11] Misahor 時，卑南族成年男人是不可以參加的。Takubakubang 中的 maradawan，一方面可以支援婦女做一些較粗重的工作，一方面也讓這些已逐漸進入適婚期的卑南青年，有機會和女性接觸學習兩性之道。

[12] 如果部落裡有兩、三個 misahor 的隊伍，隊與隊之間誰先早起出對是具有競爭的。而隊伍內的成員誰先到集合點，也是有競爭性的。

後，全體成員先由左腳踏出，隨著銅鈴噹噹噹的聲音，以整齊的小跑步隊形，奔向目的地。

開工：來到田裡，召集人站在田邊耕作發起線中央，其他成員則由年齡較大者帶領新進或生疏者，左右一字排開。然後召集人先向連奔帶跳做出除草動作，精神抖擻地以族語鼓舞成員說：『伙伴們，打起精神，今天的工作必須按時完工！』之後，召集人跑回原位，全體成員立刻展開除草剔苗的工作。



編制花環.(孫大山提供)

年老的成員跟在隊伍後面，複檢年輕婦女們的工作有否遺漏，並觀察她們工作的狀況。耕草之間，由最年長婦人輪流領唱 misahor 特有的古調，以調節生理的節奏，鼓舞士氣；而少年會所的 maradawan，則負責支援性的工作，並適時以竹筒盛水送給需要的人。



除草後敲擊銅鈴以小跑步整隊回家

(孫大川提供)

完工後：年長者先在田地下方等候，其他婦女爬到上方有樹蔭的高處集合，面向部落，大聲歡呼，意思是告知部落的家人，上午的工作已完畢，準備回家用餐。這個時候，年輕的婦女們可利用時間採一些野菜、撿一些柴火，奉獻給自己最敬重的長老們；也可以摘些花草編成花環，簡單地裝飾在自己的斗笠上。之後與下方的長老們會合，整隊下山，一如早上出發時一樣，隨著銅鈴聲小



舂米競賽.(孫大山提供)

跑步返回部落解散，各自回家用餐。
下午換到另一家的田裡工作，程序和早上一樣。若提早完工下山，召集人可運用各種手段，鍛鍊成員們的體力和耐力，如賽跑、跳高、歌舞練習，或率領大家一同到長老家裡幫忙舂米，指導新進成員家事技巧、編花、刺繡等。有時也聚集大家聆聽長老們的叮嚀教誨，分享經驗，直到夜晚回家。」（孫秀女、孫瑞納；2001）[13]

從 misahor 的種種規矩來看，卑南族婦女社會化的陶成，也和男子一樣，相當重視身心兩方面的共同鍛鍊；並同樣透過集體的力量，不同年齡層的參與，逐步達成。不同的是，男子及會所的訓練帶有出草、狩獵等軍事性的內涵，而女子的訓練，則完全是勞動性的。而圍繞在 misahor 儀式所產生的種種競賽活動，當然也就成了卑南族女子傳統體育的主要內容。



「完工惜別禮」（muhamut）中之跳高遊戲
(孫大山提供)



篩米.(孫大山提供)

Misahor 從開始到結束，約一個多月。工作告一個段落，小米長高長大了，也正是朝夕相處、同甘共苦的伙伴們解散別離的時刻，**「完工惜別禮」**（muhamut）隨之舉行。當中慰勞慶賀的遊戲和詠唱是回顧也是模擬 misahor 期間的經驗與記憶，吟唱 misahor 獨有的古調、賽跑、跳高、舂米、編花、男女相互以焦炭抹臉等等，都成了卑南族女子傳統的體育項目。

四、　小結：族群互動與文化創新

在卑南族知本部落（katipul）的傳說中有一段有關兩兄弟的故事：

[13] 文字略作刪減、更動。

「有一年，哥哥 Vasakalan 和弟弟 Ruhasayaw 又到南王外公外婆家去玩，半路上看到 Rarenges 氏族所種的甘蔗，就商量偷甘蔗吃。他們講好，若在折甘蔗時發現有人，便發出『給！給給給！』的聲音，讓 Rarenges 人以為是野獸或老鼠在偷吃。可是他們偷的實在太多了，讓 Rarenges 人不免心生懷疑，便在甘蔗田周圍灑上石灰，以便從足跡辨別偷甘蔗的到底是人還是野獸。結果他們終於被埋伏的人發現了，哥哥 Vasakalan 就被 Rarenges 人抓進村子關在豬舍裡，弟弟 Ruhasayaw 則逃進了南王 Sapayan 家族的部落裡。
在那部落裡，Ruhasayaw 向一位老人請教搭救他哥哥的好辦法，他說：『我哥哥被人抓走了，我想救他，不知道有什麼比較好的辦法？』老人說：『你做一個風箏，用一條長繩子讓它飛起來。』

Ruhasayaw 聽了便依老人所說去做了一個很大的風箏，又編了一條很長的繩子，然後再問老人：「風箏和繩子都做好了，現在我該怎麼就我哥哥呢？」

老人說「首先，你趁著黑夜到關你哥哥的地方去告訴你哥哥，說你明天會將風箏放到他那兒去，要他抓住風箏尾巴。然後，隔天你把風箏放過去，等他抓住風箏後將他拉上來。還有記得要在風箏上加一串鈴鐺。」（曾建次，1998）

鈴鐺引起了 rarenges 人的注意，也創造了 vasakalan 逃脫的機會；之後兩兄弟還以巫咒的力量對 rarenges 人進行一連串毀滅性的報復行動。悲劇發生的地點，即是現在卑南遺址所在的地方。此一傳說的內容很複雜，牽涉的議題也相當廣泛，例如 rarenges 人到底是什麼樣的族群？兩兄弟和卑南族成人集會所（Palakuwan）、少年集會所（Takuban）的建立有什麼關係？兩者之間既聯合又競爭的張力所代表的社會或文化意涵是什麼？像這些問題，都需要進一步的探索、釐清。但和本研究直接有關的問題是**「風箏」**的傳統為何沒有成為卑南族的風俗？在我們目前所之道的台灣原住民各族之神話傳說中，類似像卑南族這樣的風箏故事似乎並沒有看到過。更重要地是：此一神話傳說指涉到卑南遺址這樣一個嚴肅的歷史事件，還關係到南王部落集會所傳統（palakuwan）的起源，實在不能等閒視之，故風箏作為一個傳說、一種社會隱喻，或作為一種休閒遊戲，顯然還需要我們仔細地去考察。不過，無論如何，兩兄弟的整個傳說故事充分反映了卑南族在台東平原上緊張的族群關係。一萬人左右的卑南族，周圍有阿美族、布農族、排灣族以及魯凱族，加上後來的荷蘭人、漢人和日本人，其處境是可想而知之。如何妥善適應處理族群關係，實乃卑南族求生存最高之指導原則。比較來說，

台灣原住民各族群神話傳說中，大量出現不同族群起源之內容者，似乎卑南族最為顯著，我們不妨簡單地舉兩個歷歷來說明。

有關人類起源的神話傳說中，卑南族流傳著這樣一種說法：

「太陽接著說：『至於你們再行房時，兄妹結合不宜面對面，應隔版穿孔，將男性私處入孔與女性交合。』就這樣兄妹按太陽指示行房，之後生下不同顏色的卵石，有白石、紅石、綠石、黃石、黑石等等，並從這些石頭裡迸出變形人：白石出來的人，即是漢人；紅石、綠石、黃石出來的人，即是不同種族的西洋人；黑石出來的，即為台灣原住民族。此外，Sukasukaw[14]也常到 Kavulungan（大武山）探訪妹妹 Paluh[15]，並與她同房生子，同樣也生石頭，迸出來的就是現今排灣族的祖先。（曾建次，1998）

「遠古時代的阿美人眼睛是在膝蓋上，小孩是在小腿肚懷孕，從足趾生出，而且前後均有一臉，行走時互相牽制，一直在原地。後來便將腦後的那張臉去除，慢慢的成為齊心的人類。那時候卑南族稱他們為 Varis（怪胎），而現在則稱之為 Varangau，意指阿美人一再改變身體的結構和外表。知本人部落在 adawayan 時，正居住在阿每人的上方。那時候小孩子流行玩從山坡上將石輪滾下來的遊戲。那些石頭一直滾，滾到阿美人的居處附近。阿美人就抓住了一個小孩，便把他藏在屋底的洞穴內。Adawayan 人便去阿美人部落找人，終於在有石輪痕跡的屋子洞穴內找到。可是他已全身發青，臉色蒼白，回去後的黃昏就斷了氣。卑南人從此便不再將阿美人視作兄弟姊妹，而將其看做是奴隸（papiyan）。」（尹建中，1994）

[14] Sukasukaw 是卑南族傳說中，大洪水之後活存登陸的三位人類祖先之一，男性。

[15] 三位先祖之一，sukasukaw 的妹妹。

在留下來的口傳文獻中，卑南族談到荷蘭人、日本人的故事相當多，與排灣族的關係更遠到恆春一帶。目前知本系[16]的卑南族各部落，其 palakuwan 和年齡階級組織不發達，但卻盛行盪鞦韆、刺球等祭儀活動；而南王系[17]明顯有比阿美族更嚴嚴酷的會所制度和年齡階級組織；這些現象，毫無疑問地，應該是長期族群互動的結果。文化在交互對抗、滲透中產生新的創造；儀式和風俗混合了，競技、遊戲和傳統體育文化的表象，也產生了新的組合。現代卑南族傳統體育的清單，因而有了如下的內容：

（一）射箭。
（二）賽跑。
（三）跳高。
（四）摔角。
（五）負重。
（六）抓豬。
（七）挑水。
（八）編花。
（九）舂米。
（十）篩米。
（十一） 爬樹。
（十二） 刺球。
（十三） 盪鞦韆。
（十四） 樂舞比賽。
（十五） 擲竹槍。



傳統射箭.(孫大川提供)



長跑訓練.(孫大山提供)



摔角.(孫大川提供)

[16] 主要指知本、建和到初鹿。
[17] 主要是南王、賓朗和寶桑。

（十六）　彈弓。

（十七）　空氣槍。

（十八）　篩米。

（十九）　搗麻糬。

（二十）　劈竹剝皮。

而這些民族體育項目，每一項都可以找到它祭儀、神話、禁忌、社會制度乃至族群互動的根源。



負重



抓豬



盪鞦韆約 1961 年。

圖片來源：〈蛇或十字架〉電影畫面，天主教白冷外方會授權提供。



空氣槍



長竹槍



搗麻糬



劈竹剝皮



第四章　國家身體與部落身體

台灣的原住民雖然很早就和外人接觸，荷蘭、明鄭時期一直到清代，也在某種程度上面對過**「帝國」**的聖顏。西部平園地帶的原住民甚至成了**「熟番」**，從平埔漢化而喪失其認同。但若要嚴格論及**「國家」**之有效統治，還是應當從一八九五年日本據台後說起。鳥居龍藏一八九六年第一次到台灣探查，便來到花東一帶，書信上他說：

> 「台灣被外界所知到的範圍，只限於北部、西部以及南部的一半而已；所以從來沒有書刊描述過整個東部與南半部的情形、、、。清廷也直到最近，大概是二十二年前的明治八年（1875），才公然治理面向太平洋的台灣東部。」[1]

這個情形，我們從甲午戰爭前夕任職於台東的胡傳先生－胡適的父親－之日記與奏摺中也可以看到。對胡先生而言，一八九○年代的台灣東部依然是一個蠻荒、黑暗的國度[2]。三十多年後，年輕的鹿野忠雄縱走秀姑巒山脈（1931 年），高山密林的中央山脈一帶固然還保留著它令人震攝的原始性；但從已然遍佈山區的**「駐在所」**，以及大致暢通、安全的登山路線上看，至晚到一九三○年代初，整個台灣原住民地區應當已經完成**「國家化」**了。因此，昭和十六年（1941）年鹿野忠雄出版《山と雲と蕃人と－台灣高山行》的序言中即感慨地說：

> 「現在，我把當年的舊作結集成書公開於世，覺得有點羞愧，但是這些舊作若非處女峰的首登記錄，便是新路線的開拓過程，自然值得保存給讀者參考，何況玉山地方的布農族，由於最近理蕃政策的進展，已經集體遷離山地，當年我對布農族在高山地帶活動的描述，便有了更深一層的歷史懷古意義。」[3]

被殖民帝國徹底行政納編，對台灣原住民有結構性的影響，其深度直入原住民之身心世界與意識認同。

一、　日據時代原住民教育的本質

---

[1] 鳥居龍藏原著，楊南郡譯，《探險台灣－鳥居龍藏的台灣人類學之旅》；台北市：遠流，1996，P.192-193。

[2] 參見胡傳《台灣日記與稟啓》，台灣文獻叢刊，台北：台灣銀行，1960。

[3] 鹿野忠雄原著，楊南郡譯註，《山、雲與蕃人-台灣高山紀行》，台北市：玉山社，2000。P.32。

如果我們要以一個總括性的概念，來描述日本五十年殖民統治的本質的話。打造一個以日本天皇為核心的**「國族認同」**應當是一個具有說服力的切入點。日本自明治維新之後，相繼擊敗滿清（1895）和俄國（1905），一躍成為世界強權之一。台灣做為帝國第一個殖民地，也是它南進政策的前哨站，其統治及經營的方式是極為細膩且用心的。除了在政治和社會治安方面，殖民政府採取了強硬、高壓的手段外，它更重視教育工作的落實。單就原住民山地教育的成效來看，日據時代蕃童教育雖然只有為期四年的初期學校，但卻約有 80%的原住民孩童受到了文字教育，其普及的狀況相當驚人（Tsurumi，1984）。不過，由於日本整個殖民教育的目標是為打造一個新的國族認同，因而教育的普及正好從根底破壞了台灣原住民**「民族的固有性」**以及其**「傳統的社會經濟結構」**。換句話說，日本殖民政府透過教育的手段，引導原住民本身以其**「自我意志」**消滅自己的**「民族性」**，並**「主動地」**學習支配者的價值觀，配合達成新的國族認同（中村平，2001：9）。以部落傳統人觀，經由樂舞、祭儀、年齡組織、社會規範所塑造的部落人格與身體，因而就這樣逐步讓渡給**「天皇」**、**「殖民帝國」**，原住民的身體觀被**「國家化」**了。一九三七年日本與中國宣戰，發佈**「國家總動員法」**（1938）讚揚軍人武德，鼓吹忠君愛國思想。一九四○年台灣積極推動**「皇民化運動」**，改姓名、說日語，敬仰天皇如親生父母。一九四一年太平洋戰爭爆發，至一九四五年間，日本政府動員台灣原住民青年投入戰場，先後組成八回高砂義勇隊，第五回高砂義勇隊員泰雅族的廖平山有這樣的一段證言：



公校生至台北博物館參觀.(孫大山提供)

「我的二哥也志願參加了第三回義勇隊，那時我父親沒有掉一滴眼淚，反而鼓勵他要為國盡忠。我的母親似乎是悲喜交加，心情複雜。自古以來我們泰雅族的男人面臨戰鬥時，都是抱著必死的決心，絕對不會感到悲傷。當我參加第五回高砂義勇隊要出征時，全部落為我舉行了盛大的送行會，歌舞一直到天明，為了日本國，為了天皇，我決意要立下功績。我們泰雅族，自古以來是勇敢、好戰，出征對我們來說一點也不可怕，反而是名譽的事。」（林元ぃだぃ，1998：190-191）

將效忠天皇，為天皇打仗，視為泰雅傳統精神的實踐，是一種部落與國家疊合的現象，是個人身體與國家互證其存在的形式，更是傳統人格與現代人格的統合與適應。這其實是一個人或一個民族**「當下」**對自己生命的安立，其間的辯證關係很難用簡化的正反對立概念來詮釋，這正好也說明了為什麼國民黨政府接收台灣之後，台灣原住民很快的便適應了它的統治，五十年來並成為它最忠實的支持者原因（孫大川，2001：20）。在這樣的教育本質指導下，日據時代原住民教育的設計，便特別著重初等教育（四年），並有計畫地培養各族的師範生，由族人本身來教育自己。課程方面除了實用的農、林知識與算數外，特別強化國語（日語）的教學，學生也必須隨時背誦崇敬天皇的**「教育敕語」**。

一八九七年五月十八日。**「台東國（日）語傳習所」**獲准籌設**「馬蘭社（阿美族）分教場」**和**「卑南社分教場」**，同年十一月三日「卑南社分教場」正式宣告成立，這是卑南族正規教育的開始。根據當時授課時間表的內容和安排來看，星期一到星期六都上課，每天分三個時段，一週共十八個時段。其中國（日）語暫時三個時段，修身一時段，算數二時段，唱歌、體操各一時段(宋隆生，2002：56）。一九○三年（明治三十六年）卑南社分教場教諭松浦尚次郎向台東廳廳長相良長綱提報一名為〈各科學生教授狀況〉的業務報告，詳細說明國（日）語教學在會話、發音、習字方面的教法與成效，並指出：



> 「唱歌方面，則側重紀念日慶典方面歌曲之練習，並隨時教以軍歌。體操方面則授以軍隊中的各個教練以及柔軟體操。」（宋龍生，2002：58）

由上述授課內容、時數與教法等層面來看，新國族認同的教育改造目標，從**「蕃人」**教育的一開始便已展開。這個情



國家身體逐漸取代了部落身體.(孫大山提供)

形，到了「**皇民化**」時期，更是變本加厲。以北部泰雅族的經驗為例，當時的學童不但要熟背天皇的「**教育敕語**」，天皇、天后、總督的照片以及以日本為中心的世界地圖，也在授課的過程中隨時展示，強化其視覺認同。不僅如此，『學童每天早上在運動場一定接觸國歌和國旗。學童早上到學校首先做廣播體操，又拜宮城（皇居）後，邊唱『君之代』（國歌），邊揭揚國旗。升國旗者和風琴伴奏者，都由學童中選拔而出。』（中村平，2001：57）。更值得注意的是，蕃人教育所與平地學校一樣，有規定舉辦的「**儀式日**」，包括所謂的「**四大節**」：「**紀元節**」（二月二十一日，神武天皇即位日）、「**天長節**」（天皇誕辰日）、「**明治節**」（十一月三日，明治天皇誕辰日）、「**元旦**」（元月一日）；還可以加上台灣獨有的「**始政紀念日**」。儀式的程序包括：「**御真影敬禮**」、「**萬歲奉祝**」、「**奉讀教育敕語**」、「**校長訓示**」、「**合唱**」等（中村平，2001：57-58）。

部落的「**會所**」被取代了。「**歲時祭儀**」也成了落後的陋習。「**天皇**」、「**帝國**」成了新的神話，國（日）語凌駕了族語，樂舞也成了軍歌和兵式體操。部落的身體轉換成國家身體！

二、　傳統體育的變遷與適應

日據時代的體育教育雖有不同階段的發展，但其軍國本質卻沒有太大的改變。根據「**台灣總督府國語學校規則**」第十七條第十款之規定，師範部體操科的目的為：「**體操之教授是要求嚴正的規律、整齊的姿勢、意氣的充實、活潑的運動，藉此來保持身體和精神的健全，是為要旨。**」（**蔡禎雄，1998：53**）體操科的內容，主要包括體操、教練以及遊技三大項目。「**體操**」項目包含下肢運動、頭部運動、上肢運動、胸部運動、垂懸運動、平均運動、背部運動、腹部運動、軀幹側方運動、跳躍運動、呼吸運動等十一種運動類別。而「**教練**」項目的教材，則完全依「**步兵操典**」所示來實施，包含立正、稍息、、向左右轉、向後轉、原地踏步、踏步前進、行進間向左向右轉、集合、解散、報樹、橫列整隊等等。至於「**遊技**」項目，則分競爭為主的遊戲、表情動作為主的遊戲和行進為主的遊戲。（蔡禎雄，1998：57-58）。

從正規教育的系統來看，「**體育**」乃「**國體**」形塑的手段應當是個不爭的事實。不過，在這個同時，我們也觀察到另一個以產、官、學三方面合作，所營造的運動競賽世界。從某種角度說，這一個新的世界吸引了從日據到國民政府時代

將近一百年的台灣原住民青年的生命力。他們成了馳騁田徑場、籃球場、棒球場上最閃亮的明星。

我們不妨以日據時代台東、花蓮以阿美族為主力的棒球運動發展為例，仔細檢討原住民傳統體育另一個方向的變遷及其適應。

在日人將棒球引進台灣[4]之後，花東地區最早推行棒球運動是由日本的民間與官方機構帶動所推動的社會組棒球隊。1917（大正 6）年，由當時**「台東製糖公司」**的庶務課長吉野清一主導，由甫由東京調來的坪井保六郎為輔，在台東成立第一支棒球隊**「製糖隊」**，此後五年間，台東一地就成立了四支隊伍，分別由軍方（**「守備隊」**）、公務（**「台東廳隊」**）、民間團體（**「櫻隊」**）組成。至於花蓮地區，由於日人機構與住民較少，棒球發展較遲，但到 1922（大正 11）年花蓮地區由當時花蓮港廳長江口良三郎成立**「花蓮港體育協會」**時，也已經擁有**「鐵道隊」**、**「花蓮廳隊」**、**「鹽糖隊」**、**「商工隊」**、**「元老隊」**等。

1922 年末至 1923 年初，當時台北州所組成的棒球隊來花蓮做親善訪問比賽，結果花蓮港聯隊以三勝二負的戰績打敗對隊，留下歷史性的紀錄。當時比賽所引起的盛況，**「連當地新春期間的花街柳巷，也因為棒球比賽的關係，乏人問津。」（湯川充雄，1932 年，《台灣野球史》，見蔡宗信，1992 年，頁 37）。**

在花蓮當地日本人的刺激與影響之下，江口良三郎於 1923（大正 12）年 9 月起，在承包建造花蓮港、東部鐵路與臨海道路三項工程的日本旭組、櫻組兩家營造廠的董事長梅野清太郎支持下，將原住民學生收編至甫成立的**「花蓮港農業補習學校」**，令原住民學生練習棒球，並成立**「花蓮港農業補習學校棒球隊」**，隨後改稱為**「能高團」**，隊中以阿美族的選手為主。對於原住民棒運的推廣，當時的江口廳長有其用心：

> 「花蓮港阿美族蕃人棒球對的成立對於我國（指日本）來說是一個最初的紀錄，在一般的視聽裡是無法聽到的，而我也不是因為特別喜歡，所以來加以鼓勵此事。我是為了要來矯正他們與生俱來傳統的凶暴血統，及為了讓蕃人體驗運動的真正精神所在，並且也對外廣泛地讓世人知道，對於蕃人的教化已有實質的成效，基於這些用意成立能高團的。」

> 「而他們身體的運動能力也是非常地優秀，因為蕃人從小的時候，就有為捕捉小鳥用投石頭來打鳥類的風俗習慣，因此他們投球的正確性是天生而來的絕不過言，加上他們跑壘的速度相當地快，這種敏捷的動作也是內地人（日本人）所不及的，並且體力的強健對於打擊也是相當地有利。因

[4] 棒球的引進台灣，最初是在 1897-98 年間由日本駐台的銀行職員於閒暇之時練習揮棒與擊球，並無陣容與場地。台灣最早的球隊是 1906 年成立的台北一中（現在建國中學前身，當時爲專屬日本人就讀的學校）球隊。

此，棒球所需的要素他們先天上已都具備，如再加上適當的訓練及誘導的話，我敢說他們可作為內地人選手對手的日子也一定不遠。」

有關台灣第一支原住民棒球隊的成立背景，地方的耆老仍有記憶：

當時入『花蓮農業補習學校』的[阿美族]學生，有的公學校畢業，有的高等科畢業，年齡都已經到了高中的年齡，15、16 歲。那時候的花蓮縣長江口（第三任），他想在花蓮開鐵路、港口，但是送計劃給高層都被退回來。有一天江口、梅野與花農校長，也是日本人，一起飲酒，他們想到既然上級重視棒球，可以發展棒球，以爭取地方建設。梅野對花農校長說：『好，錢我來出，你來訓練』。阿美族的小孩子跑得快、訓練也快，一年訓練後就拿到全省比賽的好成績（以高中年齡參加）。



能高棒球隊留下的珍貴照片

圖片來源：〈山海雜誌〉，1995，3 月號，P.33

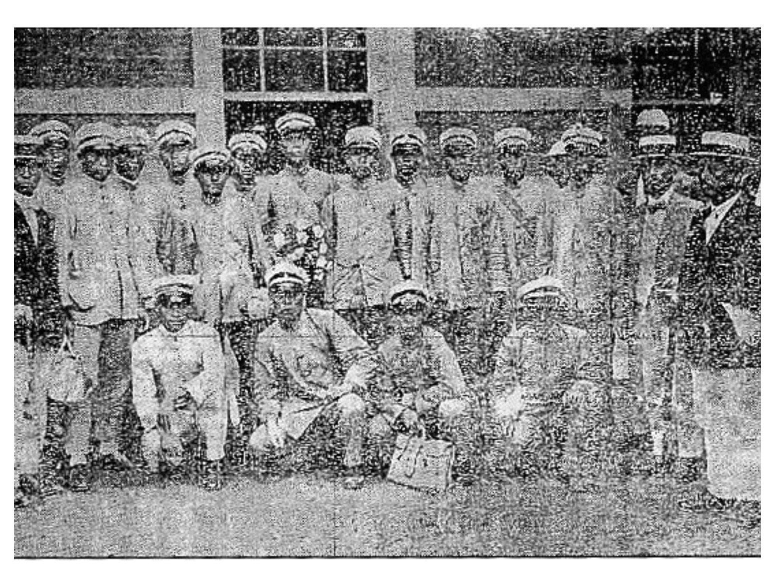
「能高團」後來果然在一年之間就有長足的進步。1924 年 9 月，在花農校長坂本的帶領下，與**「全花軍」**（全花蓮港棒球代表隊），在花蓮港廳經費資助下，遠征西部比賽。由於**「能高」**之名被認為有僭越之嫌，故改稱為**「阿美族野球團」**。球隊遠征台北、台中、台南、高雄、屏東、新竹、基隆等地；除了在台北敗給取得甲子園球賽代表資格的**「台北商業」**（隊員為日本人）和有職業水準的**「總督府隊」**、**「大正職業隊」**，在台南敗給**「台南一中」**（現在的台南二中）隊之外，餘戰皆捷，考慮到這些地區比花蓮早 5-10 年發展棒運，**「阿美族野球團」**可說雖敗猶榮、一鳴驚人。

這次的台灣島內初征，使得各地人民，對原住民的體能與運動精神刮目相看：

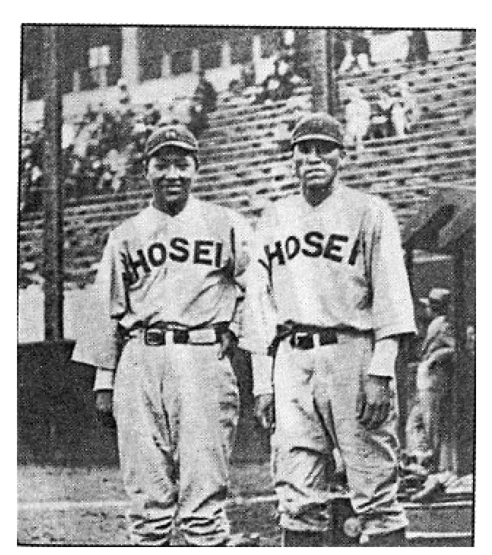
觀眾們認為，「能高團」有著強健的身軀，又勇敢不沮喪，是一個很堅強的隊伍，……. 再來就是「能高團」的運動精神，在西部轉戰的十多天

的激烈比賽中，均無疲態的出現，且縱使受傷仍紮著繃帶繼續上場比賽，跌倒時也無須給醫生看，只要喝一杯水又繼續參賽，使觀眾們認為「能高團」的勇敢堅忍是內地（日本）選手所不及的，連模仿也模仿不出來。[5]

「能高團」在台灣島內引起旋風，江口良三郎打鐵趁熱，鼓吹總督府提撥經費讓這支代表台灣原住民的球隊能夠遠征內地。1925 年 7 月，球隊在校長、教練門馬的帶領下一行 15 人抵達日本，與早稻田中學、神奈川中學等隊伍較勁，屢見佳績；與愛知中學比賽更是吸引了約兩萬名的觀眾。當時日本也已經注意到這群原住民選手的優異表現。後來隊中有四名選手為日本平安中學網羅，開啟台灣赴日棒球留學的風氣。



1925 年 7 月十六日之能高棒球隊
圖片來源：〈山海雜誌〉，1995，3 月號，P.38。



能高隊的羅道厚（伊藤次郎，圖右）
在法政大學時的照片。
圖片來源：〈山海雜誌〉，1995，3 月號，P.34。

回到東台灣，**「能高團」**實力、歷練已是今非昔比，而據說江口與梅野開發東部交通的計劃也得償宿願。後來雖因為陣中四名選手赴日導致球隊解散，包括全壘打能手的西村、優異的游擊手稻田與在平安中學

[5] 蔡宗信 1992：114，引自《日日新報》1924 年 9 月 24 日。

曾有**「無安打無跑者」**完全比賽的伊藤[6]、但是**「能高團」**對台灣東部棒運的推廣卻有不可磨滅的貢獻。而阿美族棒球勇士的形象，還投射在另一位曠世其才、出身台東的阿美族少年身上：

他的父親靠打漁為生，為了幫父親看守捕獲的魚不被飛鳥叼走，他只好在海灘或溪畔守衛。但是趕走一群又飛來一群，鳥兒們似乎比他們還窮，飛吃到那些魚不可，趕都趕不走，他只好用地上的石頭與鳥比速度，就這樣一丟、一閃、一丟、一閃他發現，在鳥飛低時，丟石頭沒什麼效果，小鳥可以輕易閃過，但是，在牠們要飛下來的時刻，由下往上突襲，牠可就沒有閃躲的機會了！藍德明就這樣開始邁向「不出世怪投手」的第一步（高正源 1994：82，見劉益誠 2002：19）



1935 年台東阿美族藍德明（東公文）在甲子園比賽留下的紀念照

圖片來源：〈山海雜誌〉，1995，3 月號，P.35。



「不出世的怪投手」-東公文示範投球姿勢

圖片來源：〈山海雜誌〉，1995，3 月號，P.48。

1935 年，嘉義農林學校在藍德明的領軍下，代表台灣遠征甲子園並獲得甲子園大賽亞軍（准優勝），又為原住民在台灣棒運史上留下輝煌的一章。仔細深究起來，日本人起初在阿美族推動棒球，不乏有教化的居心；但是值得注意的是，是否棒球這項運動，與阿美族傳統體育文化精神符合之處，才能在阿美族進入現代社會的步伐中，成為一項新的運動傳統？

[6] 伊藤漢名莊初明，出身馬太鞍部落。他和堂弟（也冠姓伊藤，爲外野手）一同赴平安中學留學。伊藤（兄）後來與稻田一同入法政大學，回台後他先後在台東、富源、花蓮市與太巴塱任教並推廣棒球教學。

首先，棒球是一項高度性別排他性（exclusive）的運動。在過去棒球幾乎是專屬男性的運動，它是男性競爭精神轉化後的最佳場域之一。對阿美族來說，棒球提供男性展現綜合體能的舞台：包括速度、力度、反應力、體能、耐力等等，這些特質過去都包含在傳統戰祭訓練中強化的目標。

其次，棒球是一項群體競賽，一支成功的球隊，要靠各司其職的球員發揮最佳表現。而這樣的團隊精神與要求，頗與阿美族男性年齡階級層傳統的訓練模式相似：

> 阿美族男性階級層很重視長幼順序，每一階層按照年齡排序，最大的當級長，第二的是副手。以前訓練打仗的時候，也是按照年齡，前面的負責什麼，中間的站什麼位置，後面的負責什麼，都是按照年齡順序。在集會所睡覺的時候，年齡最大的睡門口，中間的睡中間，最小的睡在年齡最大的旁邊。現在學校排隊都是按照身高，阿美族的男性年齡階級層是照年紀。

男性階級層所強調的團結與各司其職，對棒球競賽而言，是正面的要素。如湯川充雄所述：

> 棒球的具體教育效果列舉如下：培養高尚的人格、團體性格的優美風格、犧牲精神的養成、培育不屈不撓的精神以及專心一致的精神。而在智性上，能培養正確的判斷力、思考力、以及至德的應用。（湯川充雄 1932，見劉益誠 2002：7）

亦即，日本人在傳遞棒球技術的同時，也傳遞了一套精神美學。早期日本人的棒球哲學，極度重視運動的精神基礎，而有**「球者魂也，球不正，就是魂不正！魂正，球亦會正矣」（劉益誠 2002：6）**之說。這樣的態度，與阿美族傳統體育文化中，賦予身體的精神價值與象徵意義，亦有異曲同工之妙。

我們認為，在思考阿美族社會對棒球的接受，甚至成為一種族群集體驕傲的現象，除了體能與技術條件或經濟誘因之外，必須追溯更為根本的體育文化觀點。亦即，以阿美族文化為主體，理解棒球對當代阿美族人而言，不只是一種外來運動，而是傳統社會吸收現代性（透過日本人）時所產生的一種調和。這樣的思維，或許能夠對理解台灣原住民社會在面對傳統體育時所產生的現代變遷，提供另一種觀點

三、 體育明星化與職業化



左起：吳阿民先生、楊傳廣先生、孫大川教授

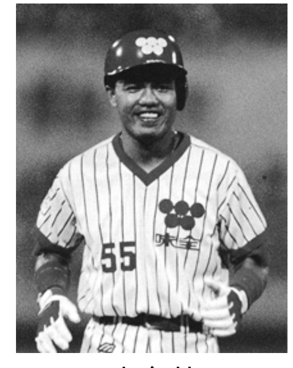
圖片來源：〈山海雜誌〉，1995，5 月號，P.8。

失去了部落，台灣原住民在運動場上找到了身心意志的寄託，成了現代體育競技閃亮的明星。《山海文化雜誌》曾於一九九五年，分別以三期（八、九、十）上、中、下的巨大篇幅，回顧了這百年來台灣原住民體育運動的歷史與傲人的成績。編者在序言中這樣說：

> 「如果你和楊南郡先生一樣，曾經踏遍台灣的山山水水，你一定不難發現山海的自然節奏，與原住民在運動場上如風的速度，期間必定有著某種神秘的關聯；那不完全是體能的問題，而是一種意志、一種精神、一種姿態、一種幾近神聖的世界。對於這個世界的理解，正如我們對原住民的無知一樣，只中被我們橫暴、粗俗的台灣體育文化所踐踏、扭曲。一個運動員在運動場上奮力的一擊，每一剎那都如火花的迸裂，是對自己體能臨界點的挑戰，是一次又一次的自我完成；成敗立判，絲毫閃避不得。除非有堅強、穩固的人格結構，如此巨大的精神壓力，不是一般人所能承受的起的。
>
> 我們便是懷著這樣一顆崇敬的心情，來製作本期的體育專題，從零碎、貧乏的資料以及和幾位原住民體育前輩的採訪中，我們逐漸釐清線索，勾勒出原住民體育世界裡的巨大身影－一個結合榮耀與屈辱、掌聲和孤獨的影像。其實，從日據時代，台灣各項體育運動的發展，簡直就是原住民族的奮鬥史和辛酸血淚史。正視這段歷史，恢復對原住民運動員『身份』的辨識，乃是我們學習去真正尊重一個運動員的開始；讓『金牌』的榮耀，不再受各式各樣的民族情緒和政治意識型態的擺弄。運動員在競賽場上的自我完成，從某種角度說，具有『全人類』的意義。」（孫大川，1995：1）

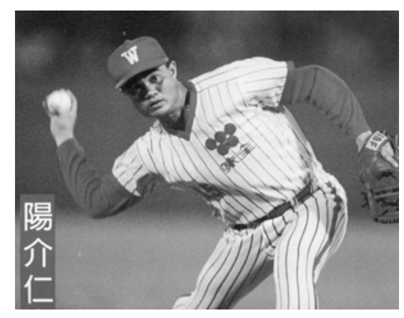
以棒球為例，日據時代台灣原住民–尤其花東地區原住民–其實已種下了非常紮實的根基。「光復」以後，棒球運動的薪傳不但沒有消退，而且一棒強過一棒。一九六八年，台東紅葉少棒隊掀開了長達四分之一個世紀台灣青少棒運動風起雲湧的浪潮，也為退出聯合國的中華民國爭取了難得的國際聲望，並激發了島內同仇敵慨的凝聚力。我們不妨扼要的回憶一下那棒球場上閃亮的星群：





陳金茂

- 一九六八年八月，日本關西和歌山少棒隊來台訪問，與嘉義垂楊、台東紅葉兩隊分別進行比賽，結果由布農族少年所組成的紅葉隊三戰全勝，一鳴驚人。
- 一九六九年由全省各地明星隊所組成的金龍少棒隊，於七月赴日本東京參加遠東區少棒賽，取得代表權；八月二十三日勇奪第二十三屆美國威廉波特世界少棒賽冠軍。郭源治（阿美族）、余宏開（布農族）等原住民少棒明星第一次站上世界舞台。
- 一九七六年，花蓮榮工少棒隊獲全國少棒賽冠軍，為第一支贏得全國少棒賽冠軍的東部球隊。教練為阿美族的豐祥瑞，陣中有陳義信（阿美族）、陳金茂（阿美族）、孫昭立（阿美族）等後來職棒明星。
- 一九七八年，屏東屏光少棒隊、花蓮榮工青少棒隊及中華青棒隊第三度奪得世界球賽「三冠王」榮譽。其中青棒隊有陽介仁(阿美族)、鄭幸生(阿美族)；青少棒有陳義信(阿美族)、陳金茂(阿美族)、孫昭立（阿美族）等原住民選手。
- 一九八一年，金龍少棒隊名將郭源治（阿美族）加入日本中日棒球隊。



楊介仁



左起：陳致遠、鄭昌明



陳金峰



曹錦輝



◆ 一九八八年，第三十屆世界盃錦標賽在義大利舉行，中華隊獲第三名。陳義信、陽介仁、陳金茂、孫昭立為先發球員。十一月，陳義信加入日本中日職業棒球隊。

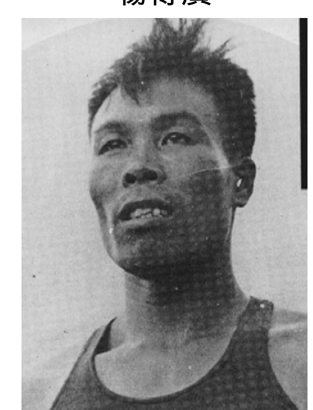
◆ 一九八九年，在漢城舉行的第十五屆亞洲盃錦標賽，中、日、韓並列冠軍。黃忠義（阿美族）獲頒大會金手套獎。一月二十七日，郭源治在台灣與中華棒協簽約，設立「郭源治棒球獎學金」，以鼓勵少棒、青少棒及青棒球員。十月二十三日中華職棒聯盟成立。多位原住民好手投入職棒戰場。



楊傳廣

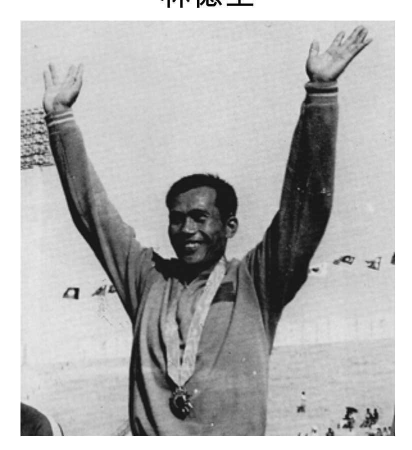
◆ 一九九〇年，職棒元年，鄭幸生（阿美族）創連續二十一場安打記錄；王光輝（阿美族）獲職棒元年打擊王。

◆ 一九九三年，原住民職棒選手組織「太平洋職棒聯誼會」，為加強原住民選手彼此聯繫，以便支持原住民棒球運動貢獻心力。首任會長為鄭幸生。童年郭源治在日本職棒中日隊中救援成功達一百場，成為日本職棒史上第七位達到此項紀錄的選手。（張力中，1995：21-24）


林德生

九〇年代起，棒球走入職棒的紀元，更多花東地區的原住民加入了職棒的行列，例如：陳致遠、王金勇、王光輝、黃忠義、張泰山、鄭昌明、謝承勳、劉義傳、劉文貿、郭一峰、朱鴻森、陳興昌、、、等等，不勝枚舉，還有打上美國大聯盟的大砲陳金峰、投手曹錦輝更是現今家喻戶曉的選手，然而，身價、薪水、球迷和企業形象，取代了國家的身體，廣告、宣傳形塑的是「明星」，運動員成為大眾流行文化一個重要的組成部分。

同樣令人驚嘆的情況，也發生在田徑和籃球場上。


吳阿民

◆ 一九五四年第二屆亞運在馬尼拉舉行，楊傳廣為中華民國摘下第一面亞運金牌，林德生拿下跳遠銅牌。另外，施阿勇跑出男子二百公尺第六名，蔡成福四百中欄第六名。這些為國爭光的選手，全部都是台灣原住民。

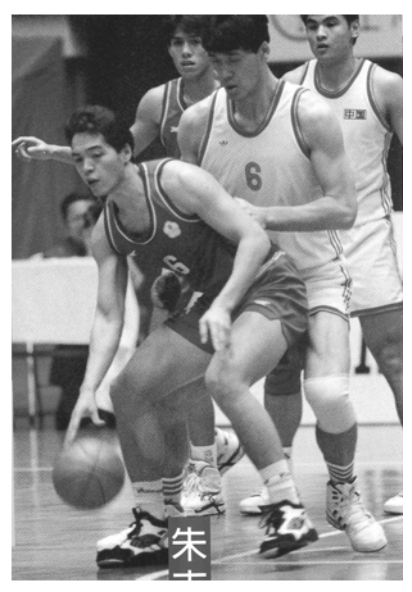
◆ 一九五六年十一月第十六屆奧運在澳洲墨爾本舉行，中華民國田徑代表隊共有四名選手，分別是：楊傳廣、林德生、吳春妹、蔡成福四人，他們也全都是台灣原住民。



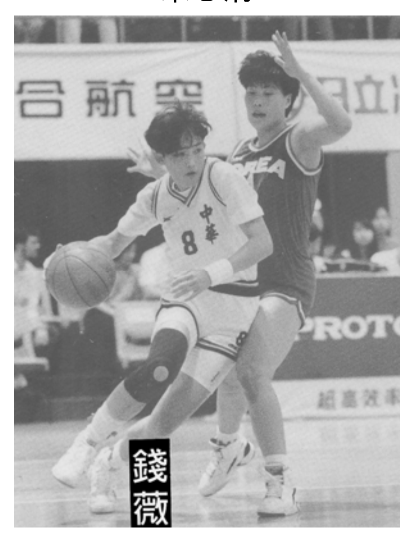
- 一九五八年，第三屆亞運在東京，楊傳廣、蔡成福兩人雙雙拿下十項運動與百十公尺高欄金牌。銀牌部分有楊傳廣的百十公尺高欄與跳遠，蔡成福的一千六百公尺接力。另外楊傳廣還拿下四百公尺中欄銅牌，林德生的十項運動第四名。總計在第二到第六屆，四屆亞運中，台灣原住民選手為中華民國拿下了十二面獎牌。
- 一九六〇年八月，第十七屆奧運在羅馬舉行，男子十項運動楊傳廣力拼美國名將 Johnson，直到最後一項一千五百公尺結束，才以微差落敗，得到銀牌，他是人類史上唯一突破十項運動九千分大關的選手。這個「中國人」在世界運動會中的第一面獎牌，也使青天白日滿地紅國旗首度在奧運會場升起。但大多數人不知道，楊傳廣是阿美族人，本名 Misun。（瞿海良，1995：22-23）

接著是吳阿民（Amin Lais）。一九六六年曼谷亞運會上，他奮勇擊敗兩名日本選手，再奪十項金牌，繼續楊傳廣之後成為「亞洲鐵人」，他也是阿美族。女子田徑方面田阿妹、黃美玉、林秋滿、楊日妹和林月香，都分別在一九六〇和七〇年代縱橫沙場，成為省運、亞運會上的田徑女王。她們都是花、東一帶的阿美族。

八〇到九〇年代籃球運動盛極一時，有泰雅族血統的鄭志龍，阿美族的朱志清、黃春雄和球迷暱稱「小錢」的國泰女將錢薇娟，都緊緊地捕獲了觀眾的目光。



朱志清



錢薇娟

四、　身心支離：體育給了原住民什麼？

審視戰後的五十年，隨著台灣經濟的快速發展，國族的壓力逐漸退去，商業的利益、財富的追逐成為運動競賽新的驅動力。棒球、籃球職業化之後，體育活動轉變成休閒、消費市場的另一個環節。原本植根於部落的傳統體育，先透過教育的手段澈底國家化了；接著又藉助產業的結合，成了資本主義商業活動炙手可熱的商品。在這些時空變化的過程中，原住民可敬的運動前輩們，前仆後繼，慷慨地奉獻了他們的青春，為我們留下了亮麗的紀錄。問題是：棒球給了原住民什麼？田徑給了原住民什麼？籃球又給了原住民什麼？簡單的說：體育到底給了原住民什麼？

在我們的瞭解和田野訪查中，慚愧地發現：除了極少數的幾位，我們其實回饋給原住民運動員的實在太少、太少了。當年在日本甲子園被譽

為**「怪球投手」**的東公文，**「光復」**後改名藍德明，晚年棲身在台北松山火車站旁的一棟違章建築內，房屋小到只能遮風擋雨而已。其後又因火災，搬至松山後。一九九一年，中華職棒二年，藍德明病逝台北（瞿海良，1995：31）。而紅葉少棒隊早期的隊員胡武漢、余宏開等人，離開球場後悽慘落魄、抑鬱以終。沒有人告訴他們：**「如果你當不成明星，你該怎麼辦？」**瞿海良曾這樣沈痛地評論說：

「台灣體壇一直有一種『只要金牌不要人』的怪現象。在台灣，運動真的就只是一種大眾娛樂而已。選手表現得好，掌聲多一些；表現得不好，便罪該萬死，大家齊聲譴責。至於選手付出多少代價，以及他們表現出來的鬥志與身體的美感等等，都不在考慮之中。台灣的運動心態可以化約成一種『看熱鬧』的行為，看球的觀眾與政府官員都抱著看馬戲團的心情在看比賽；高潮過後，一切又都船過水無痕，只剩下滿身傷痕的選手與熱情奉獻、充滿傻勁的教練，孤獨地面對人去樓空的賽場。」

「遺憾的是台灣的體育界，包括原住民本身，都忽略了這一點。於是大人們想盡一切辦法要孩子去拿冠軍，因為拿冠軍後，大人是最大的受益者。而孩子們也被大人灌輸打棒球是最好的出路這種想法，整天提著棒球手套，奔波於球場、操場間，文本被荒廢了，孩子最需要的人格養成教育和知識成長也被擱置一旁。等到比賽結束，當孩子面對沈重複雜無比的人生時，才驀然發現原來棒球並不能幫助他謀求更好的教育機會，也不能幫助他取得良好的工作；而幼時鼓勵他的校長，已經離開學校，在另一個地方繼續提倡棒運。六年的教育，甚至是九年、十二年的求學過程，就在球場上結束，孩子唯一擁有的是運動傷害與漫長而不知如何面對的人生…。」（瞿海良，1995b：26-28）

即使像楊傳廣那樣國際頂級的運動員，晚年也不得不感慨地說：**「十項運動因練習的項目多，所以過程中肌肉難免會酸痛、拉傷，種種病痛都有。我現在有如一台破車，有時腰痛、膝蓋痛、關節痛。所以，所有的運動員都會受傷，尤其是十項。」**（山海文化雜誌社，1995：18-19）前不久他還因病情惡化，差點無法跨過。其實，離開田徑場後的楊傳廣先生，不只是身體，心情也從來沒有舒展過。他對原住民體育人才培育的焦慮，短期從政後招來的一連串打擊，都讓他悶憤不平，有志難伸。吳阿民先生在一次有關原住民體育文化的座談會上，便坦率地為楊先生抱不平，他說：

「有關剛才所提對於國家為什麼沒有特別禮遇或保障楊先生，我想代他說幾句話。剛開始國家感念楊先生對國家的重大貢獻及為國家帶來殊榮，而特別請楊先生自韓國回國來在剛成立的做營訓練中心訓練選手、培養選手，成效卓著，所以楊先生當時聲名遠播，更當選立法委員。後來第二次競選時

因與當時的國家政策及施政理念不能配合而落選，造成一連串的問題，新聞媒體所報導的皆與事實有所出入，造成他目前處境的困難。在我的看法中，是楊先生太過客氣，如果今日他非原住民，情況可能與現在完全不同。所以我個人的想法是希望楊先生能不要客氣，不必沈默，爭取自己該得的，且為我們原住民運動員說話。」（山海文化雜誌社，1995：19-20）

相對於田徑，一九九０年代後轉為職業化的籃球與棒球運動，或許是一個新的夢想的起點。原住民選手，透過較優厚的待遇和市場偶像化之魅力，似乎可以爭取公平競爭的機會、穩定的生涯安排。但，商業邏輯同樣是殘酷無情的。黃承富先生在《郭源治—一百勝的軌跡》一文中有兩段這樣的敘述：

「一九八一年，郭源治二十五歲，年薪二百四十萬日幣（推定），依當時新台幣兌換日幣一比十來看，算是廉價勞工。郭源治初期的職棒生活一點也不風光。住的是六個榻榻米大的鳥居，冷氣是前一個房客留下來的，球團沒有配屬翻譯，『生活』就是不斷地操練，活像個部隊。」

「或許跟年紀有關，三十四歲的郭源治在體能上的回復速度已減慢，經過整個球季的煎熬，身上的零件已開始磨損。那年底，在公開的記者會上，聽郭源治感慨的說：『投手就是個消耗品。』一九九０年開幕後，郭源治上場四次，留下一敗的紀錄後，因左腋腹痛降入二軍；更衰的是，遠離一軍戰場後，又是左大腿痛，消耗過度出現的副作用在球季期間出現，實在是很殘酷的打擊。」（引自瞿海良，1995b：28）

看來財團支持的運動競技，不見得更人性。運動員身心支離的宿命，依舊如影隨形，揮之不去。

第五章　結論：部落回歸

部落傳統對族人的身心訓練以及人格美學的陶成，不是在一個封閉的教育系統進行的，它有神話傳說的背景，透過歲時祭儀、生命禮俗，以禁忌、以樂舞，達成個人身體與部落身體的合一。不僅如此，泛靈論的信仰也往往將原住民的人觀，提升到某種宇宙論的層次；社會的規範，因而也反映了對自然界的倫理責任。如果說傳統部落有所謂的體育教育，毫無疑問地，它應當是個體與群體，從出生到死亡整體一貫的實踐歷程。我們在第二、第三章分別就阿美族與卑南族傳統社會的結構，嘗試尋繹出其中可能與現代體育概念相關聯的成分。兩方面的研究結果，都有一個鮮明的發現：即原住民傳統的體育觀，乃是個人、部落以及自然宇宙合而為一的人觀體系。

日本殖民政府成功的將原住民納入其知識分類以及行政操控的機制中，不但引進了現代體育競賽與教學的科目，而且逐步瓦解原住民的社會結構和人觀體系，部落身體讓渡給國家身體。一九四五年之後，國家意識型態並未稍減，相反地更由於中華民國特殊的兩岸形勢和國際定位，體育競賽和國家尊嚴有著更緊密的關係。所幸，一九七○年代台灣經濟的成功轉型，深化了民主的機制；九○年代以財團為後盾的體育活動，逐漸有了較成熟的社會基礎。二十世紀後半葉，因而是國家將體育讓渡給市場的過程。體育不再屬於部落，也不再是國家的附庸，更與生活及自然世界無涉，那是一個純粹經濟算計的新領域。

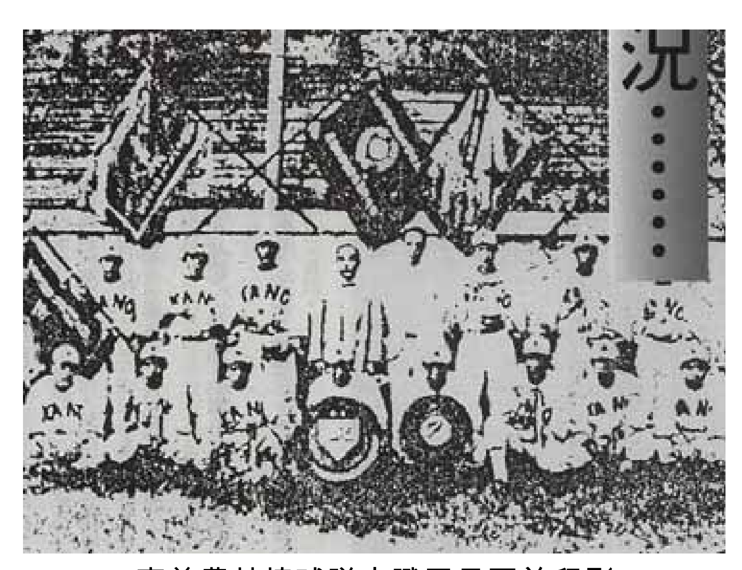
一九八○年代中期，是台灣原住民社會運動風起雲湧的開端，正名運動、還我母語運動、還我土地運動，激起了原住民強烈的主體意識，花蓮、台東一代的阿美族、卑南族各個部落，因而都興起了恢復傳統祭儀的呼聲。最初它雖然摻雜了觀光或政治選舉動員的色彩，但隨著九○年代社區總體營造政策的推動政策的推動，越來越有主體意識的部落復振運動，逐漸浮上檯面。以卑南族為例，至少到九○年代初期，包括南王、初鹿、知本、建和以及下賓朗等部落，已大致恢復了大獵祭（Mangayaw）、海祭、收穫祭乃至於婦女除草祭（Misahor）等等祭儀；Palakuwan 精神也在這個過程中，一再被提起、強化。每年或兩年一次輪流舉辦的聯合年祭，是一種新的形式，卻也創造了一些跨越部落的卑南族新價值。阿美族地區更是多采多姿，七月到九月，沿著東海岸、花東縱谷兩線，阿美族各部落就像滾雪球一般，一個接一個掀動豐年祭**「哈嗨」**的浪潮，那是充滿肢體律動的部落世界！

在這一連串祭儀復振的過程中，部落身體的重塑，其實一直是一個隱藏在活動底層的主題與渴望，卑南族和阿美族，不但透過年齡階級的再現，恢復對年輕

男子身、心美學的要求；也透過捕魚、狩獵和龐大的祭儀樂舞，重建族人與自然宇宙的倫理關係。單從體育運動的角度來看，這是一個擺脫國族重壓和商品綑綁的新部落運動。

為回應部落復振的新需求，我們發現許多結合傳統體育變化產生的競賽項目，相當活躍地在各種祭儀活動中發展開來。例如：摔角、賽跑、跳高、射箭、負重、爬樹等；有的配合狩獵或捕魚，而有抓豬、撒網的競賽。卑南族 Pinaseki 部落大獵祭時，甚至在山上計稱獵物的斤兩，選出當年的狩獵王，下山後領獎。女性方面，編花、舂米、篩米、盪鞦韆等等，都常出現在部落的祭儀活動當中。阿美族的拔河、擲遠、撐竿跳遠、潛水、跳水，以及和年齡階級身心訓練有關之種種活動，有時為了增加趣味性，也時常穿插在祭儀程序中。我們認為這是當代台灣民族體育的開始，它的根基應當深植於部落。這一點具有關鍵性的重要意義，有必要進一步加以申論。

日據時期嘉農棒球隊名將林清嵐之子林宏康，台東馬蘭阿美族人，前棒球國手，在一次訪問中他說：



嘉義農林棒球隊出戰甲子園前留影

圖片來源：〈山海雜誌〉，1995，3 月號，P.44

「我們原住民文化不只是『文』的，還有『武』的。我們的祖先活在自然的環境中，需要很好的體力與狩獵的技巧才能生存，這種身體與勇敢之氣和自然搏鬥的精神也是我們的特質。今天我們談原住民的文化，不要只談文的，武的部分也要談才對。」（瞿海良，1995b：30）

我們從阿美族和卑南族傳統體育的探討中，清楚的看到，軍事武力的訓練，的確是兩族文化組成的重要部分。換句話說，花東一代近百年來成為台灣體育運動的搖籃，絕不是偶然的巧合，是整個部落傳統文化千百年能量聚積的結果。吳阿民先生說：

「以田徑來講，就是需要良好的體能、、、；要選才必須要條件相當好，這個條件我想我們原住民是最優秀的。因為運動必須要吃苦耐勞，還要有堅強的意志、奮鬥的能力，沒有這種能力，我想也不能說是最好的運動員。為什

麼？因為運動是枯燥的，尤其是田徑，往前跑、往前跑，要有馬拉松的精神，要有耐力，一直不斷地向前進。除了有意志力、耐力，還要有速度感。以前的原住民要想生活、追逐野獸，滿足生存的需要，就必須要跳、要跑；要吃樹上的果子，要爬、要有肌力、、、；包括柔軟性、協調性，這些都是田徑基本能力的需求;如果沒有這種條件,我想怎樣苦練,大概也沒有什麼結果。」（山海文化雜誌，1995：13）

楊傳廣先生也說：

「我看都市裏的小孩都不喜歡運動,所以體育實驗中學的地址選在台東是對的，因為東部的孩子，我自己覺得比較能吃苦。我小時候也耕田，幫助父母親插秧，速度相當快，所以我覺得我的身體是在耕田、插秧裡鍛鍊出來的，要不然也不會那麼簡單就可以破世界紀錄。」（山海文化雜誌，1995：12）

「部落的身體」，正式原住民體育能高密度創造傑出表現的奧秘。我們認為，二十世紀百年來台灣原住民在運動場上所創下的奇蹟，事實上是由二十世紀上半葉出生的**「部落人」**所締造的，隨著國家化、商品化、都市化的發展，原住民在這方面集體性的體能優勢，顯然將逐步遞減。楊傳廣因而曾感慨地說：

「我一直覺得好的運動員在都市找不到，要在鄉下才找的到。在都市生活的孩子較少運動，但在鄉下的孩子平常都要做很多勞動的事，在體能上就有了一定的累積，訓練之下較能發揮潛能。、、、另外，我們原住民運動員有些很不自愛，且為了自己而忘記辛苦教導他的教練，得獎牌、獎金後卻沒有感謝教導他的教練。此外，我認為將來若要培養原住民運動員，第一個要注意的是『酒』，運動員是不可以喝酒的，而我們很多本來是優秀運動員的孩子後來都因愛喝酒而影響成績，非常可憐。第二個是抽煙，運動員也不可以抽煙。第三個是異性朋友，有很多男運動員在稍有名氣後，當然就有女孩子會欣賞、喜歡，影響運動員的心情。朝思暮想之下，怎麼有心情練習呢？所以世界上很多好運動員都是已婚的，由此可得到印證，婚姻有助於運動員專心。」（山海文化雜誌社，1995：20）

對長輩、教導者的絕對尊重，是阿美族、卑南族年齡階級制度的核心價值；而對煙、酒、異性的節制與禁忌，更是部落生活的基本規範。部落瓦解，直接破壞的就是族人的身體。長此以往，我們可以預測：二十一世紀的未來，台灣原住民將從運動場上全面撤退。

九○年代以來，台灣如火如荼的推動教育改革，強調多元、本土的價值。然而，在整個教改議題中。**「體育」**顯然是個極端邊緣化的課題，而這當中有關台灣原住民體育發展的問題，則更是邊緣的再邊緣。多年前楊傳廣先生曾大聲疾呼，建議成立**「台灣原住民體育總會」**之類的組織，延續並發揚原住民體育的優秀傳統。可惜無人回應！近年來有鑑於部落祭儀復振中，不斷產生具有民族特色

的競賽項目，在行政院體育委員會的支持下，連續舉辦幾屆的**「全國原住民運動會」**。除了一般正式的比賽項目外，還加上了拔河、射箭、摔角、負重、爬樹、傳統舞蹈等民族項目。我們認為這個發展方向應當是正確的，只是在理論和實踐的許多細節上，還需要努力的研究、規劃。二○○三年六月，體委會曾邀請各相關單位和專家學者研商**「全國原住民運動會」**未來分工、方向與定位的問題，與會者的意見大略如次：

（一） 回歸原味，確實早已多人建議，並希望由瞭解原住民生態與主管原住民事務之原民會主辦。

（二） 會歸原味可結合地方文化、教育、經濟、觀光產業等多元發展。

（三） 原味的定義如何？要如何呈現？因各族差異太大，難以統一。惟可進一步研討、規劃。

（四） 「全原會」可以雙軸區隔舉辦。「競技運動」由體委會主辦。「傳統體育」可改以嘉年華方式展現，由原民會主辦。過渡期間仍以體委會為主原民會為輔，惟原民會應分擔更多的責任與經費。

（五） 體委會經費為專款經費，原民會經費與資源有限，又缺乏專業人員，主辦有困難，建議促成立全國性原住民運動團體辦理。

（六） 「全原會」參賽縣市均未辦理選拔，似為比賽而比賽，建議在參賽成績與年齡標準上予以規範。

（七） 體委會應多方面蒐集、觀摩各國原住民及大陸少數民族體育運動會舉辦方式，提供主辦單位參考。

（八） 「全原會」競賽項目應一致化，不應因舉辦縣市不同而改變競賽項目。

這些建議，雖然大多是原則性的問題，但卻切中核心，應該慎重面對。就現代體育文化的發展情況來看，原住民體育的未來，需要來自各方面力量的協調與合作：

首先，是國家的角色。國家在現代體育中所承擔的責任，是無法剔除的。問題的關鍵是：如何避免國家意識型態對體育的干預？

其次，商業機制其實早已成為體育競技活動真正的支持力，但如何避免體育過度的商品化而導致體育人全面性的物化？恐怕是我們要認真思考的課題。

再其次，體育不能是某一些人或某一階層的人的特殊興趣，它若要發展的好，應當要植根於文化、社會的整體參與。因而我們認為原住民體育戰力的延續，必須回歸部落，與整個部落復振的運動相結合。

最後，來自於學術和專業知識的力量，也是相當重要的。沒有學術、知識的反省，我們的努力將是零碎、即興的，也不可能有真正持久的方向。果真如此，我們的體育將如浮萍，隨著各種流行的浪潮，上下浮現。

參考文獻

一、 專書：

孫大川

1997 《神話之美—台灣原住民之想像世界》, 台北市：文建會。

陳千武 譯述

1991 《台灣原住民的母語傳說》, 台北市：臺原出版。

巴蘇亞·博伊哲努（浦忠誠）

1999 《原住民的神話與文學》, 台北市：臺原出版。

古野清人原著，葉婉奇翻譯

2000 《台灣原住民的祭儀生活》, 台北市：原民文化。

明立國著

1989 《台灣原住民族的祭禮》, 台北市：臺原出版。

林淳毅編寫

2001 《阿美族傳說》, 台中市：晨星出版。

許木柱、廖守臣、吳明義編撰

2001 《台灣原住民史·阿美族史篇》, 南投市：省文獻會。

田哲益

2002　《台灣原住民歌謠與舞蹈》，台北市：武陵出版。

鈴木質原著

1992　《台灣原住民風俗誌》，台北市：臺原出版。

林志興採集

2002　〈卑南族 ： 神秘的月形石柱〉,《台灣原住民的神話語傳說》, 臺北市：新自然主義出版。

曾建次編譯

1998　《祖靈的腳步 - 卑南族石生支系口傳史料》，台中市：晨星。

宋龍生編著

a. 1998　《卑南族神話傳說故事集-南王祖先的話》，南投市：省文獻會。

b. 1998　《台灣原住民史-卑南族篇》，南投市：省文獻會。

金榮華編

1989　《台東卑南族口傳文學選》，台北市：中國文化大學中國文學研究所出版。

山海文化雜誌社編輯

1995 ,《卑南巡禮-由獵祭出發》，台北市：順益博物館。

易劍東著

1998　《體育文化》, 台北市：揚智文化。

劉德京等人主編

2000　《少數民族傳統體育》, 桂林：廣西省師範大學出版社。

E Patricia Tsurumi 著，林正芳譯

1999　《日治時期台灣教育史》, 宜蘭：財團法人仰山文教基金會。

毛利之俊著，葉冰婷譯

2003　《東台灣展望》, 台北市：原民文化。

栗山茂久著，陳信宏譯

2001　《身體的語言：從中西文化看身體之謎》, 台北市：究竟出版社。

Brgan S. Turner 著，馬海良、趙國新譯

2000　《身體與社會》, 瀋陽：春風文藝出版社。

李鴻江主編

2000　《中國民族體育導論》, 北京：中國書籍出版社。

林ぇぃだぃ

1998　《證言：台灣高砂義勇隊》, 東京：草風館。

胡傳

1960 《台灣日記與稟啟》，台灣文獻叢刊，台北：台灣銀行。

Andre' Bareigts

a. 1976 《O NO AMIS A TAMDAW A KIMAD 2》，Hualien Fengpin。

b. 1990 《O NO AMIS A TAMDAW A KIMAD 4》，Hualien Fengpin。

c. 1993 《O NO AMIS A TAMDAW A KIMAD 6》，Hualien Fengpin。

Tsurumi, E. Parricia

1984 "Colonial Education in Korea and Taiwan, in Ramon H. Myers and Mark R. Peattie(eds), The Japanese Colonial Empire, 1895-1945, Princeton: Princeton Univ. Press.

二、 論文：

王建台

民 90 《台灣原住民的傳統體育研究-以排灣、魯凱族為對象》，台北市：行政院體育委員會委託，屏東師範學院體育學系。

李來旺、吳明義、黃東秋

民 81 《峯源》，台東市：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處委託，中華民國岱原人協會辦理。

許木柱

民 87 〈阿美族的起源與擴散〉,《台灣原住民歷史文化學術研討會論文集》, 南投市：台灣省文獻委員會編印。

宋龍生

a. 民 87 〈卑南族卑南（南王）部落的形成和發展〉,《台灣原住民歷史文化學術研討會論文集》, 南投市：台灣省文獻委員會編印。

b. 19.. 〈南王村卑南族的宗教信仰〉,《民族學研究所資料彙編》, 第十期，抽印本，台北市：中央研究院。

c. 2002 《卑南公學校與卑南族的發展》, 南投市：國史館臺灣文獻館。

劉彬雄、胡台麗

民 76 《台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究》, 台北市：台灣省政府民政廳委託，中央研究院民族學研究所。

呂政武

民 89 《台灣原住民族休閒活動與社會文化變遷之研究-以南王聚落世俗化與涵化過程為例》, 台北市：國立台灣師範大學體育學系碩士論文。

喬健

民 88 《台灣南島民族起源神話與傳說比較研究》, 花蓮市：行政院原住民委員會委託，東華大學原住民民族學院。

劉斌雄

民 54　《秀姑巒阿美族的社會組織》，台北市：中央研究院民族學研究所專刊之八。

台灣總督府臨時台灣舊慣調查會 小島由道、河野喜六主編，中央研究院民族學研究所編譯

民 89　《番族慣習調查報告書，第二卷，阿美族·卑南族》，台北市：中央研究院民族學研究所。

李來旺等著，交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處編

民 83　《阿美族神話故事》，台東市：觀光局東海岸。

花蓮縣原住民健康暨文化研究會

2001　《阿美族歷史與文化研討會論文集》，花蓮。

李景崇

民 83　《生命禮俗對體育運動的影響-南市阿美族豐年祭之個案研究》，台北市：國立師範大學體育研究所碩士論文。

林聖瑜

民 91　《卑南族神話研究》，台東市：國立台東師範學院兒童文學研究所碩士論文。

黃貴潮原著，黃宣衛編譯

民 78　《宜灣阿美族三個儀式活動的紀錄》，台北市：中央研究院民族學研究所，專刊丙種之二。

范春源

民 88　《原住民參與體育活動人口調查（初稿）》，台北市：行政院體育委員會委託研究。

巴奈·母路

《樂舞在祭儀中的象徵意義－以阿美族「mirecuk」祭儀為例》，原音繫靈第四屆論文選，財團法人原住民音樂文教基金會。

田春枝

民 82　《東部海岸風景特定區阿美族舞蹈之採錄與研究》，台東市：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處。

陳文德　著，黃應貴主編

1993　〈南王卑南族「人的觀念」：從生命過程的觀點分析〉，《人觀、意義人社會》，台北市：中央研究院民族學研究所，P.477-502。

中村平

2001　《國家意識的誕生：泰雅人的日治殖民經驗與當代歷史追憶》，台北市：國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

孫大川

2001 《原住民部落重大歷史事件－高砂義勇隊》，行政院原住民委員會委託。

三、 期刊雜誌：

吳明義

民 89 〈阿美族的文化傳承與傳統教育〉，《玉山神學院學報》，7 月，P.125-157。

簡美玲

民 83 〈阿美族起源神話與發詳傳說初探〉，《台灣史研究》，12 月，P.85-108。

李富美、林榮章

民 86 〈阿美族豐年祭的巡禮〉，《原住民教育季刊》，第 8 期，11 月，P.99-116。

吳騰達

民 89 〈台灣原住民傳統體育活動〉，《原住民教育季刊》，第 18 期，五月，P.16-36。

李來旺口述，黃詩芬記錄

民 85 〈阿美族木雕的源起與圖騰意義〉，《東海岸阿美族木雕藝術祭特輯》。

蘇曉喬口述、林柏年採訪

民 85　〈東海岸阿美族木雕藝術祭緣起、過程與參與〉,《東海岸阿美族木雕藝術祭特輯》。

林國平

民 84　〈阿美族之陶藝造形的本質與結構之探討〉,《國教園地》, 6 月， P.50-53。

王建臺

民 89　〈多元文化與原住民傳統體育課程設計〉,《屏師體育》, 6 月 , P.3-16。

許淑樺，

民 89　〈屏東縣排灣族傳統體育運動之研究〉,《屏師體育》, 6 月 , P.128-140。

黃丁盛

民 84　〈阿美族的成年禮〉,《漁業推廣》, 1 月 ，P.33-36。

林道生

民 85　〈阿美族傳奇的生命禮俗-北勢阿美與南勢阿美〉,《玉山神學院學報》, 9 月 ，P.175-184。

孫大川

a. 1995　〈山海的節奏，風的速度〉,《山海文化雙月刊》, 第八期編序，台北：山海文化雜誌社。

b. 198.　〈幽明之際：卑南族的巫術與宗教〉,《益世雜誌社》。

瞿海良

1995a　〈九千分雙一百：台灣原住民的金牌之路〉,《山海文化雙月刊》, 第八期，台北：山海文化雜誌社。

1995b　〈台灣原住民的棒球傳奇〉(座談會記錄),《山海文化雙月刊》, 第十期，台北：山海文化雜誌社。

《山海文化雜誌社》

1995a　〈台灣原住民運動專輯　上〉, 1 月號。

1995b　(台灣原住民運動專輯　中〉, 3 月號。

1995c　〈台灣原住民運動專輯　下〉, 10 月號。